
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00881910 4

SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES

L'ABHIDHARMAKOŚA DE VASUBANDHU

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

SEPTIÈME ET HUITIÈME CHAPITRES
NEUVIÈME CHAPITRE OU RÉFUTATION DE LA
DOCTRINE DU PUDGALA

PARIS, PAUL GEUTHNER
LOUVAIN, J.-B. ISTAS, Imprimeur

1925

SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES

L'ABHIDHARMAKOŚA DE VASUBANDHU

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

Louis de la VALLÉE POUSSIN

SEPTIÈME ET HUITIÈME CHAPITRES
NEUVIÈME CHAPITRE OU RÉFUTATION DE LA DOCTRINE DU PUDGALA

PARIS, PAUL GEUTHNER

LOUVAIN, J.-B. ISTAS, Imprimeur

1925

La traduction de cette dernière partie du Kośa est établie d'après les versions de Paramārtha et de Hiuan-tsang, sans parler du commentaire de Yaśomitra, auquel on a fait large place dans les notes, et des nombreuses indications de Saeki Kiokuga. Pour le neuvième chapitre, le travail de Stcherbatski (traduction et notes) et une version manuscrite du texte de Paramārtha due au Père Louis van Hée m'ont été fort utiles.

S'il plaît à Dieu, mon ami J.-B. Istas achèvera en 1926 l'impression du troisième chapitre et peut-être celle des index.

La Fondation Universitaire continue à bien mériter de Vasubandhu.

CHAPITRE VII

Les Jñānas ou « Savoirs » [1]

Nous avons parlé de *kṣāntis,* « patiences » (vi. 25 d) et de *jñānas,* « savoirs » (vi. 26 b), de la *samyagdṛṣṭi,* « vue correcte » (vi. 50 c) et du *samyagjñāna,* « savoir correct » (vi. 76 c). La question se pose si les *kṣāntis* ne sont pas des *jñānas,* si le *samyagjñāna* n'est pas la *samyagdṛṣṭi.*

1 a. Les *kṣāntis* pures ne sont pas *jñāna.* [2]

1. Ce chapitre se divise en deux parties. La première traite 1. de la distinction de la patience *(kṣānti),* du savoir *(jñāna),* de la vue *(dṛś)* (kārikā 1) ; 2. des caractères des dix savoirs (2-9) ; 3. des aspects des dix savoirs (10-13 b) ; 4. de diverses questions, *praśnanirdeśa* (13 c-27) ; la seconde, des qualités *(guṇa)* qui consistent en savoir *(jñānamaya)* (28-55) (D'après la glose de l'éditeur japonais).

Parmi les sources de Vasubandhu, le Prakaraṇapāda, xiii. 10, fol. 14 : définition des dix *jñānas ; darśana* qui n'est pas *jñāna ;* objet des *jñānas* (14 b 11) ; inclusion réciproque (15 a 3) ; pourquoi ? (15 a 8) ; quel *jñāna* est *sāsrava, anāsrava, sāsravapratyaya, saṃskṛta,* etc. — Sources palies, Saṃyutta, ii, 57, Dīgha, iii, 226-227, Paṭisambhidāmagga, Vibhaṅga, 306-344, notamment 328.

2. dri med bzod rnams śes ma yin / zad daṅ mi skyeḥi blo lta min / de las gzhan ḥphags blo gñis ka / gzhan śes drug ni lta ba ḥan yin /

nāmalāḥ kṣāntayo jñānaṃ kṣayānutpādadhīr na dṛk /
tadanyobhayathāryā dhīr anyā jñānaṃ dṛśaś ca ṣaṭ //

Sur *jñānadarśana,* viii. 27 c.

La *prajñā* (c'est-à-dire le *caitta* décrit ii. 24 qui accompagne toute pensée) est pure *(anāsrava)* ou impure *(sāsrava).*

i. Pure, la *prajñā* est « savoir » *(jñāna)* ou « patience » *(kṣānti).*

a. Par « savoir » on entend une connaissance de certitude, exempte de doute *(niścita ; jñānaṃ niścitarūpeṇa utpadyate).*

Le savoir peut être « pure contemplation » *(pratyavekṣaṇamātra ;* ci-dessous p. 3 n. 2) ; tels sont le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* (vi. 67 a-b).

Il peut être accompagné de *saṃtīraṇa,* de *parimārgaṇāśaya ;* en d'autres

Les huit espèces de *kṣānti* pure *(anāsrava)* qui font partie du « chemin de vue » *(ābhisamayāntika)* (vi. 25 d-26 c) ne sont pas, de leur nature, « savoir », *jñāna* [1] ; car, au moment de la *kṣānti*, l'*anuśaya* de doute *(vicikitsā)* que chaque *kṣānti* fait abandonner n'est pas déjà abandonné. Or le *jñāna* est « de certitude » *(niścita)* : il se produit quand le doute est abandonné. — Ces huit espèces de *kṣānti* sont « vue » *(darśana)*, parce que, de leur nature, elles sont « d'examen » [2].

En opposition avec les *kṣāntis* pures qui sont *darśana* et ne sont pas *jñāna*, [1 b]

termes, il peut être un *upanidhyānapūrvaka manasikāra* (i. 41 c-d) : dans ce cas il est *darśana*, « vue ». Ce savoir comporte le désir de s'instruire ; il est précédé de réflexion ; disons donc qu'il est de « considération » ou d'examen. — Toutefois les équivalents occidentaux sont insuffisants, car il ne s'agit pas d'une connaissance « discursive », mais d'une connaissance qui peut ne durer qu'un moment, qui se produit dans des états de recueillement exempts de *vitarka* et de *vicāra*.

b. La patience n'est pas exempte de doute, puisqu'elle a pour fin de produire le savoir par l'expulsion du doute. Elle ne naît pas comme certitude *(niścaya)*, mais comme « acquiescement » *(kṣamaṇarūpeṇa)*. — Peut-être rendrions-nous la nuance en disant que l'ascète, dans le stade de patience, pense : « Les *dharmas* sont sans doute transitoires .... », et, dans le stade de savoir : « Les *dharmas* sont transitoires .... ». — Les patiences pures sont donc *śaikṣī samyagdṛṣṭi* (i. 41 a). Elles se produisent en effet au cours du chemin de vue et par conséquent sont propres au Śaikṣa. Et elles sont *darśana*.

ii. Impure, la *prajñā* est associée soit aux cinq connaissances sensibles (connaissance de l'œil, etc.), soit à la connaissance mentale *(manovijñāna)*.

Dans le premier cas, elle est savoir *(jñāna)* ; elle n'est jamais « vue ».

Dans le second cas, elle est savoir (le *saṃvṛtijñāna*, vii. 2 b) ; elle est « vue » : a. lorsqu'elle est liée aux mauvaises opinions *(satkāyadṛṣṭi*, etc., i. 41 a), b. lorsqu'elle est bonne *(kuśala)*, c'est-à-dire associée à l'opinion correcte *(samyagdṛṣṭi)*. Cependant il arrive qu'elle soit, indûment, qualifiée « patience » : le troisième *nirvedhabhāgīya* (vi. 18 c) est en fait un « savoir », quoique nommé « patience ».

1. Prakaraṇa (xxiii. 10, 10 b 3) cité dans la Vyākhyā ad vii. 7 : *yat tāvaj jñānaṃ darśanam api tat / syāt tu darśanaṃ na jñānam aṣṭāv ābhisamayāntikāḥ kṣāntayaḥ* [*duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ* ....]

2. *saṃtīraṇātmakatvāt* = *upanidhyānasvabhāvatvāt* (Kośa i. 41 c ; ci-dessous p. 3 n. 2 et viii. 1).

Pour les *kṣāntis* impures (par exemple vi. 18 c), elles sont *jñāna*, exactement *saṃvṛtijñāna* (vii, p. 15, n. 4). — Vyākhyā : *amalā eva kṣāntayo na jñānam ity avadhāraṇāt sāsravāḥ kṣāntayo jñānam ity uktaṃ bhavati.*

1 b. La *prajñā* de « destruction » et de « non production » n'est pas *darśana*. [1]

Le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* (vi. 67 a-b) — lesquels constituent la Bodhi — ne sont pas *darśana*, parce qu'ils ne comportent pas d'examen, parce que l'intention d'enquête fait défaut. [2]

1 c. Toute autre *prajñā* pure est l'une et l'autre.

En dehors des *kṣāntis* et des deux *jñānas* nommés ci-dessus, la *prajñā* pure ou *ārya* est à la fois *darśana* et *jñāna*, car elle comporte examen *(upanidhyāna)*, donc elle est *darśana*, car elle est exempte de doute, donc elle est *jñāna*. — Il s'agit des huit *jñānas* de l'*abhisamaya (duḥkhe jñāna*, etc., vi. 26) [et aussi de toute la *prajñā* du chemin pur de méditation jusqu'au *kṣayajñāna*].

1 d. Toute autre *prajñā* est *jñāna*.

La *prajñā* qui n'est pas pure, qui est mondaine, impure *(laukikī, sāsrava)* [*prajñā* associée aux cinq connaissances sensibles, *cakṣurvijñāna*, etc., *prajñā* associée à la connaissance mentale].

1 d. Six sont aussi *darśana*.

Six *prajñās* impures sont à la fois *jñāna* et *darśana*, à savoir la *prajñā* mentale associée aux cinq « passions » *(kleśa)* qui sont *dṛṣṭi* de leur nature *(satkāyadṛṣṭi*, etc., v. 7) et, sixième, la bonne *prajñā*, qui est la « vue correcte mondaine » *(laukikī samyagdṛṣṭi*, i. 41).

1. *kṣayānutpādadhīr na dṛk* (voir vii. 4 b). — *dhī* = *prajñā*, *dṛś* = *dṛṣṭi* = *darśana*. — La *prajñā* ou connaissance qui consiste dans le « savoir » de la destruction des passions *(kṣayajñāna)*, dans le savoir de la non-production à nouveau des passions *(anutpādajñāna)*, n'est pas *dṛṣṭi, darśana*.

2. *asaṃtīraṇa-aparimārgaṇāśaya-tvāt (parimārgaṇa āśayo'bhiprāyaḥ)*. — Aussi longtemps que l'ascète n'a pas fait ce qu'il avait à faire *(kṛtakṛtya)*, il réfléchit *(dhyāyati)*, il enquête *(parimārgayati)* au sujet des Vérités. Quand il a fait ce qu'il avait à faire, il « contemple » seulement *(pratyavekṣaṇamātra)* la douleur qui est connue, etc., et n'enquête plus. [Comparer Samantapāsādikā, 168, Milinda 338 (note trad. ii. p. 225), *paccavekkhaṇañāna*].

yāvad ayam akṛtakṛtyas tāvad duḥkhādīni satyāny upari dhyāyati parimārgayati cāśayato yathoktair anityādibhir ākāraiḥ ...

Combien y a-t-il de *jñānas?*

Il y en a dix [2 a][1]; mais, en résumé *(samāsena)*, il n'y en a que deux :

2 a. Le *jñāna* est pur ou impur.[2]

Tous les *jñānas* rentrent dans deux espèces de *jñāna*, *jñāna* impur ou mondain *(laukika)*, *jñāna* pur ou supramondain *(lokottara)*.

De ces deux *jñānas*,

2 b. Le premier s'appelle « conventionnel », *sāṃvṛta.*[3]

Le *jñāna* impur est appelé « savoir conforme à la convention, au monde », *lokasaṃvṛtijñāna*. — Pourquoi ? — Parce que, d'habitude *(prāyeṇa)*, il porte *(ālambate)* sur des choses qui existent conventionnellement[4] : cruche, vêtement, mâle, femelle, etc. [Nous disons ' d'habitude ', parce qu'il porte aussi sur les caractères réels des choses, caractères propres et communs, vii. 10 b].

2 c-d. Le *jñāna* pur est de deux sortes, *dharmajñāna* et *anvayajñāna.*[5]

1. Hiuan-tsang énumère ici les dix *jñānas : saṃvṛti, dharma, anvaya, duḥkha, samudaya, nirodha, mārga, paracitta, kṣaya, anutpādajñāna ;* énumération qui, dans l'original, est donnée plus loin p. 11. — Ce n'est pas l'ordre du Śāstra, ci-dessous p. 11, n. 6.

2. śes pa zag bcas zag pa med = [*sāsravānāsravaṃ jñānam*]

3. daṅ po kun rdzob śes bya ho = [*ādyaṃ*] *sāṃvṛtam* [*ucyate* /]

Voir vii. 3 a, 7 a, 8, 10 b, 12 a-b, 18 c, 20 c-21.

Vyākhyā : *saṃvṛtau bhavaṃ sāṃvṛtam*, et plus bas : *svabhāvataḥ saṃvṛtir jñānaṃ saṃvṛtau vā jñānaṃ saṃvṛtijñānam.*

Voir ci-dessous vii. 21.

Les Mādhyamikas distinguent le *lokasaṃvṛtijñāna* et le *yogisaṃvṛtijñāna* (voir par exemple Bodhicaryāvatāra, ix. 2). Ce dernier correspond au *laukika jñāna pṛṣṭhalabdha*, Kośa, vi. trad. p. 141-142 ; et vii. 12 a-b *(pṛṣṭhaja)*, 20 c.

4. *saṃvṛtisadvastu*, vi. 4 ; Sūtrālamkāra, i. 12, Kathāvatthu, v. 6.

5. zag med rnam gñis chos daṅ ni / rjes su śes pa kho na yin = [*anāsravaṃ dvidhā dharme jñānam anvaya eva ca*]

Le *jñāna* pur est la connaissance des caractères communs des *dharmas* ; on le nomme *dharmajñāna* quand il porte sur les *dharmas* du Kāmadhātu,

Ces deux *jñānas* avec le précédent font trois *jñānas : lokasaṃvṛtijñāna, dharmajñāna, anvayajñāna.* — Parmi eux,

3 a. Le *sāṃvṛta* porte sur tout. [1]

Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* et inconditionnés *(asaṃskṛta)* sont l'objet du *saṃvṛtijñāna.*

3 b-c. Le *jñāna* nommé *dharma* a pour objet la douleur, etc., du Kāma. [2]

Le *dharmajñāna* a pour objet le *duḥkha,* l'origine du *duḥkha,* la destruction du *duḥkha,* le chemin de la destruction du *duḥkha* du Kāmadhātu.

3 c-d. L'*anvaya* porte sur la douleur, etc., des terres supérieures. [3]

L'*anvayajñāna* a pour objet le *duḥkha,* l'origine du *duḥkha* . . . du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu.

4 a-b. Ces deux *jñānas,* quand on tient compte de la distinction des Vérités, font quatre *jñānas.* [4]

A savoir : *duḥkhajñāna* (qui comprend le *duḥkhe dharmajñāna* et le *duḥkhe 'nvayajñāna*), *samudayajñāna, nirodhajñāna, mārgajñāna,* parce que ces deux *jñānas* ont pour objet la douleur, l'origine, etc.

4 b-c. Ces deux *jñānas,* quadruples, sont nommés *kṣayajñāna* et *anutpādajñāna.* [5]

anvayajñāna quand il porte sur les *dharmas* des deux sphères supérieures, vi. 26.

1. kun rdzob yul ni thams cad do = [*sāṃvṛtagocaraḥ sarvam*]
Les Andhakas (Kathāvatthu, v. 6) disent : *sammutiñāṇam pi saccārammaṇam eva :* Le savoir mondain a *seulement* pour objet les vérités (d'après Aung-Rhys Davids).

2. chos śes bya baḥi spyod yul ni / ḥdod sdug bsṅal sogs = [*dharmasaṃkhyasya gocaraḥ / kāmaduḥkhādi*]

3. rjes śes paḥi / spyod yul goṅ maḥi sdug bsṅal sogs = [*anvayasya ūrdhvaduḥkhādi gocaraḥ //*]

4. de dag ñid bden bye brag gis / bzhi ste = [*satyabhedata evaite catvāri (?)*]

5. rnam bzhi de dag ni / mi skye ba daṅ zad pa śes = *ete caturvidhe /* [*kṣayānutpādayor jñāne*]
Voir vi. 44 d, 50 a, vii. 1, 7, 12 a-b.

Le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna*, qui sont comme on vient de voir quadruples en raison de leur objet, chez l'Arhat, quand ils ne sont pas de la nature de *darśana* [1], sont nommés *kṣayajñāna* et *anutpādajñāna*.

4 d-5 a. Au moment où ils naissent [2 b], ils sont *duḥkhānvayajñāna, samudayānvayajñāna.* [2]

Le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*, au moment où ils naissent *(prathamodite)*, sont, de leur nature, *duḥkhānvayajñāna* et *samudayānvayajñāna*, « connaissances de la douleur et de l'origine des sphères supérieures », parce qu'ils ont pour objet les *skandhas* du *bhavāgra* [3] sous les aspects de douleur et d'origine [4]. — Ces deux *jñānas* ont donc le même objet.

Le *kṣayajñāna* succède au Vajropamasamādhi (vi. 44 d) ; l'*anutpādajñāna* succède au *kṣayajñāna*. On demande donc si le *vajropamasamādhi* a le même objet que ces deux *jñānas* au moment de leur naissance. — Quand il a pour objet le *duḥkha* et le *samudaya*, oui ; quand il a pour objet le *nirodha* et le *mārga*, non.

1. Paramārtha : « quand ils ne sont pas de leur nature *aśaikṣī samyagdṛṣṭi* ». On a vu (vi. 50 d) que tous les Arhats possèdent la « vue correcte propre aux Aśaikṣas » ; cette *samyagdṛṣṭi* est de sa nature *darśana ;* elle consiste en *dharma* et *anvayajñāna*.

2. de gñis daṅ po skyes pa ni / sdug bsṅal rgyu rjes śes pa yin = *te punaḥ prathamodite* // [*duḥkhahetvanvayajñānam*]

3. Les deux *jñānas* de *kṣaya* et d'*anutpāda* ont nécessairement pour objet le *bhavāgra* dont l'Arhat vient de se délivrer. De même que, lorsqu'un homme meurt d'une blessure empoisonnée, le poison, après avoir envahi tout le corps, se concentre, au moment de la mort, dans la blessure ; de même le *jñāna* de l'ascète se concentre dans l'objet à abandonner, à savoir les *skandhas* du *bhavāgra ;* il porte sur la douleur *(yena pīḍyate)* et son origine.

4. *duḥkhasamudayākārair bhāvāgrikaskandhālambanatvāt.* — Vyākhyā : *duḥkhākārair anityādibhiḥ / samudayākārair vā hetvādibhiḥ ....* — Paramārtha : « sous les quatre aspects de *duḥkha* et les quatre aspects de *samudaya* ». — Hiuan-tsang corrige : « sous six aspects de *duḥkha* et de *samudaya* (Glose de l'éditeur japonais : *anitya, duḥkha, hetu, samudaya, prabhava, pratyaya :* deux aspects de la douleur, quatre aspects de l'origine. — Voir ci-dessous vii. 12 a-b, qui justifie la correction de Hiuan-tsang).

5 b. Le « savoir de la pensée d'autrui » *(paracittajñāna)* procède de quatre.[1]

De quatre *jñānas, dharma, anvaya, mārga, saṃvṛtijñāna,* procède la connaissance de la pensée d'autrui[2]. — L'objet de cette connaissance doit être précisé :

5 c-d. Il ne connaît pas la pensée de terre, facultés, personnalité *(pudgala)* supérieures, ni la passée et la future.[3]

Une pensée est supérieure soit au point de vue de la *bhūmi,* soit au point de vue des *indriyas,* soit au point de vue de la personnalité.

Le *paracittajñāna* d'une terre inférieure ne connaît pas la pensée d'une terre supérieure.

Le *paracittajñāna* d'un saint de facultés faibles, à savoir du Śraddhādhimukta et du Samayavimukta (vi. 31 c), ne connaît pas la pensée d'un saint de facultés fortes, à savoir du Dṛṣṭiprāpta et de l'Asamayavimukta.[4]

Le *paracittajñāna* d'un saint inférieur ne connaît pas la pensée d'un saint supérieur : dans l'ordre, Anāgāmin, Arhat, Pratyekabuddha, [3 a] Samyaksaṃbuddha.[5]

Lorsque la pensée d'autrui est ou passée ou future, le *paracitta-*

1. bzhi las pha rol sems rig pa = *caturbhyaḥ paracittavit.*

2. La connaissance de la pensée d'autrui, en principe, est « savoir mondain », *saṃvṛtijñāna.* Mais lorsque la pensée d'autrui est une pensée pure, c'est-à-dire une pensée faisant partie du chemin pur *(darśana* ou *bhāvanā),* la connaissance que j'ai de cette pensée doit être pure ; elle comporte le *mārgajñāna,* savoir pur relatif au chemin ; le *mārgajñāna* suivant qu'il est relatif au Kāmadhātu ou aux sphères supérieures est ou *dharmajñāna* ou *anvayajñāna.* Donc « la science de la pensée d'autrui » *(paracittavid)* comporte quatre *jñānas.*

3. des ni sa dbaṅ gaṅ zag ḥdas / zhig daṅ ma skyes ma rig go = [...... *kṣīṇājātaṃ na vetti sā* //]

Voir vii. 11 a-d et les Balas, Abhijñās, etc.

4. Le texte porte *śraddhādhimuktasamayavimuktamārgeṇa dṛṣṭiprāptāsamayavimuktamārgaṃ na jānāti :* « Par le chemin de *śraddhādhimukta* ..., le *paracittajñāna* ne connaît pas le chemin de *dṛṣṭiprāpta* ».

5. Le texte porte : Le *paracittajñāna,* par l'inférieur, ne connaît pas le supérieur : il ne connaît pas, par le chemin d'Anāgāmin, le chemin d'Arhat ....

jñāna ne la connaît pas, car ce *jñāna* a pour objet la pensée actuelle.

La pensée d'autrui échappe-t-elle encore au *paracittajñāna* dans d'autres cas ?

6 a-b. Le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna* ne se connaissent pas l'un l'autre. [1]

Le *paracittajñāna,* lorsqu'il est de sa nature *dharmajñāna,* n'est pas capable de connaître la pensée d'autrui qui est de sa nature *anvayajñāna ;* lorsqu'il est de sa nature *anvayajñāna,* il n'est pas capable de connaître la pensée d'autrui qui est de sa nature *dharmajñāna.* — Pourquoi ? — Parce que ces deux *jñānas* ont respectivement pour objet les *dharmas* qui s'opposent au Kāmadhātu et aux sphères supérieures. [2]

Il n'y a pas de *paracittajñāna* dans le chemin-de-vue *(darśanamārga),* c'est-à-dire : l'ascète, pendant qu'il parcourt le *darśanamārga,* n'est pas muni du *paracittajñāna,* parce que la durée du *darśanamārga* est trop réduite, parce que la vue des vérités est rapide. — Mais la pensée d'autrui qui se trouve dans le *darśanamārga* peut être l'objet du *paracittajñāna.*

Lorsque l'on désire connaître, par le *paracittajñāna,* la pensée d'autrui qui se trouve dans le *darśanamārga,* on pratique un exercice préparatoire *(prayoga) :*

6 b-d. Le Śrāvaka connaît deux moments du *darśana ;* le Pratyeka, trois ; le Bouddha, sans préparation, tous. [3]

Lorsque le Śrāvaka cultive le *paracittajñāna* dans le désir de voir la pensée d'un ascète occupé au *darśanamārga,* il obtient de

1. chos rjes blo phyogs ṗhan thsun min = [*na dharmānvayadhīpakṣāv anyonyam*]

2. *kāmadhātūrdhvadhātupratipakṣālambanatvāt.*

3. ñan thos mthoṅ baḥi skad cig gñis / rig ste bse ru lta bus gsum / saṅs rgyas sbyor ba med pa kun = [*vetti dṛkkṣaṇau / śrāvakaḥ khadgakalpas trīn sarvān buddho 'prayogataḥ //*]

connaître les deux premiers moments, *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et *dharmajñāna*[1] — non pas les moments suivants *(duḥkhe'nvayajñānakṣānti...)* — parce que la connaissance de la partie *anvaya* *(duḥkha* des sphères supérieures) du *darśanamārga* suppose un exercice préparatoire différent. Donc, si ce Śrāvaka commence alors un nouvel exercice pour obtenir la connaissance de la partie *anvaya*, l'ascète qu'il examine est déjà parvenu au quinzième moment quand ce nouvel exercice préparatoire [qui dure treize moments] est terminé. Tout l'intervalle entre le deuxième et le seizième moment échappe donc au *paracittajñāna* du Śrāvaka (Vibhāṣā, 100, 2).

Dans les mêmes circonstances, le Pratyekabuddha [3 b] connaît trois moments, à savoir les deux premiers et le huitième, *samudaye 'nvayajñāna ;* parce que l'exercice préparatoire requis, après la connaissance des deux premiers moments, pour la connaissance de la partie *anvaya*, est, chez le Pratyeka, petit *(mṛdu = alpa)*. — D'après d'autres maîtres, il connaît les deux premiers moments et le quinzième.[2]

Quant au Bouddha, par simple désir, sans exercice préparatoire, il connaît la pensée d'autrui dans tous les moments du *darśanamārga*.

Quels sont les caractères du *kṣayajñāna* et de l'*anutpādajñāna ?*

7. Le *kṣayajñāna*, c'est, à l'endroit des vérités, la certitude qu'elles sont connues, abandonnées, etc. ; l'*anutpādajñāna*, la certitude qu'elles ne sont plus à connaître, à abandonner, etc.[3]

1. Il commence l'exercice préparatoire dès qu'il voit que l'ascète va entrer dans le *darśanamārga ;* cet exercice est achevé à temps pour qu'il voie la pensée d'autrui occupée au *duḥkha* du Kāmadhātu, au *duḥkha* partie *dharmajñāna*.

2. Sur le *paracittajñāna* du Pratyeka, Vibhāṣā, 99, 13, 100, 2 et ailleurs. — Quatre opinions d'après Saṃghabhadra, à savoir les deux opinions mentionnées par Vasubandhu, et encore : « Le Pratyeka connaît les moments 1, 2, 8, 14 », « Le Pratyeka connaît les moments 1, 2, 11 et 12 ». — La troisième opinion est correcte : car s'il connaît le moment 8, c'est que son exercice préparatoire à la connaissance de la partie *anvaya* ne dure que 5 moments ; il pourra donc pendant les moments 9-13 se préparer à la connaissance du moment 14.

3. zad pa śes pa bden rnams la / yoṅs śes la sogs ṅes paḥo / yoṅs śes bya ba med la sogs / mi skye ba yi blor ḥdod do

Nettippakaraṇa, 15: *khīṇā me jātīti idaṃ khaye ñāṇaṃ nāparaṃ itthattāyā ti pajānāti idam anuppāde ñāṇam.*

D'après le Mūlaśāstra[1] : « Qu'est-ce que le *kṣayajñāna* ? — [2] Quand il sait en soi-même : « la douleur est parfaitement connue par moi, l'origine est abandonnée par moi, la destruction a été rendue présente par moi, le chemin a été cultivé par moi », le savoir *(jñāna)* qui en résulte *(tad upādāya yaj jñānam)*[3], la vision *(darśana)*, la science *(vidyā)*, l'intuition *(bodhi)*, l'intelligence *(buddhi)*, le discernement *(prajñā)*, la clarté *(āloka)*, la compréhension *(vipaśyanā)*[4], c'est ce qu'on nomme *kṣayajñāna*. » — « Qu'est-ce que l'*anutpādajñāna* ? — Quand on sait en soi-même : « la douleur est parfaitement connue par moi et n'est plus à connaître . . . le chemin n'est plus à cultiver », [4 a] le savoir . . . . c'est ce qu'on nomme *anutpādajñāna*. » [Voir la définition vii. 12 a-b].

Mais comment peut-on, par un *jñāna* pur, avoir semblable connaissance[5] ?

Les maîtres du Kaśmīr expliquent : Aux deux *jñānas* purs sont consécutifs deux *jñānas* de *saṃvṛti* : « Le *duḥkha* est connu par moi . . . . ; le *duḥkha* est connu par moi et n'est plus à connaître ». C'est en raison du caractère de ces deux *jñānas* de *saṃvṛti* que le Śāstra définit les deux *jñānas* purs. [C'est pour cela que le Śāstra dit : *tad upādāya*...][6]

1. Paramārtha : « D'après l'Abhidharma ». — C'est le texte Prakaraṇa, Nanjio 1266, Tokio, xxiii. 10, fol. 14 a 19 (trad. de Hiuan-tsang).

2. Omis par Paramārtha ; donné par le Prakaraṇa et par Hiuan-tsang.

3. La Vyākhyā fournit le fragment : *mārgo me bhāvita iti tad upādāya yaj jñānam* ..., et explique *tad upādāya* = *tat puraskṛtya*. — Voir ci-dessous p. 27-28.

Hiuan-tsang traduit *tad upādāya* = yeôu tsè = « en raison de cela » (glose de l'éditeur : « le *jñāna* qui prend ces aspects : la douleur est connue .... ») ; Paramārtha : i tse i = « tenant compte de ce sens » ; le Prakaraṇa : yeôu tsè eûl k'i.

4. On a, Nettippakaraṇa, 54, *cakkhu, vijjā, buddhi, bhūri, medhā, āloka*. — Comparer Kośa, vi. 54 d.

5. En effet le *jñāna* pur porte sur le *duḥkha*, sur les *dharmas* et leurs caractères généraux, et non pas sur un « moi » connaissant le *duḥkha*, moi qu'implique la formule *duḥkhaṃ me parijñātam*. — Tout savoir qui envisage un « moi » est *saṃvṛtijñāna*, savoir mondain, impur.

6. Le caractère spécifique *(viśeṣa)* des deux *jñānas* purs, qui sont *nirvikalpa*,

D'après d'autres maîtres [1], l'ascète connaît, par un *jñāna* pur [2], qu'il connaît la douleur, etc.

Mais nous avons dit que le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* ne sont pas *darśana, dṛṣṭi*. Comment le Śāstra peut-il les définir comme « vision », *darśana* ?

Le Śāstra emploie le terme « vision » par habitude stylistique *(bhāṣyākṣepāt)* [3], reprenant la formule employée dans la définition des autres savoirs *(duḥkhajñāna*, etc.) — Ou bien, en raison de leur caractère d'évidence *(pratyakṣavṛttitvāt)*, ces deux *jñānas* sont qualifiés *darśana*. C'est en raison de ce caractère d'évidence qu'il est dit dans le Śāstra [4] : « Ce qui est *jñāna* est *darśana*. » [5]

Il y a donc dix *jñānas : dharmajñāna, anvayajñāna, lokasaṃvṛtijñāna, paracittajñāna, duḥkhajñāna, samudayajñāna, nirodhajñāna, mārgajñāna, kṣayajñāna, anutpādajñāna*. [6]

Comment rentrent-ils les uns dans les autres ? [7]

1. Le *saṃvṛtijñāna* constitue un *jñāna*, à savoir le *saṃvṛtijñāna*, et une partie d'un autre *jñāna*, [à savoir la partie ' impure ' *(sāsrava)* du *paracittajñāna*]. [8]

est connu par induction *(anumīyate)*, en raison des deux *jñānas* de *saṃvṛti* qui sont leur ' efflux ' *(niṣyanda)*. — Ci-dessous vii. 12 a-b.

1. D'après la glose de l'éditeur japonais : *pāścātyaśramaṇasautrāntikādayaḥ*.

2. D'après ces maîtres, il y a des ' aspects ' purs en dehors des seize reconnus par les Vaibhāṣikas (voir ci-dessous vii. 12 c).

3. Voir ii. trad. p. 259, iv. trad. p. 242.

4. Le Śāstra est cité dans la Vyākhyā : *yat tāvaj jñānaṃ darśanam api tat / syāt tu darśanaṃ na jñānam aṣṭāv ābhisamayāntikāḥ kṣāntayaḥ*. — D'après la note de l'éditeur japonais, Jñānaprasthāna, 8, 2 et Prakaraṇapada, 1, 6. (Tokio, xxiii. 10, 14 b 3).

5. Paramārtha ajoute : « En outre, pour indiquer que les *darśanas* dont il est question ici diffèrent des *dṛṣṭis* dont il a été question plus haut ».

6. Même ordre dans Prakaraṇa, xxiii. 10, fol. 14 a 15. — L'ordre diffère Hiuan-tsang (ci-dessus p. 4, n. 1) et Mahāvyutpatti, 57.

7. Cette question manque dans Paramārtha et dans l'original. — L'original a *tatra* .... = « Parmi ces *jñānas*, le *saṃvṛtijñāna* constitue ..... »

8. Vyākhyā : *saṃvṛtijñānaṃ saṃvṛtijñānam eva svabhāvasaṃgrahataḥ / ekasya ca paracittajñānasya bhāga ekadeśaḥ /*

2. Le *dharmajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de sept *jñānas*, à savoir la partie relative au Kāmadhātu des *duḥkha, samudaya, nirodha, mārga, paracitta, kṣaya* et *anutpādajñāna*.

3. L'*anvayajñāna* de même, en remplaçant « la partie relative au Kāmadhātu », par « la partie relative aux deux sphères supérieures. »

4. Le *duḥkhajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de quatre *jñānas* — la partie des *dharma, anvaya, kṣaya* et *anutpādajñāna* qui a pour objet la vérité de la douleur.

5-6. Les *samudaya* et *nirodhajñāna* s'expliquent d'après le même principe.

7. Le *mārgajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de cinq *jñānas : dharma, anvaya, kṣaya, anutpāda* et *paracittajñāna*.

8. Le *paracittajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de quatre *jñanas : dharma, anvaya, mārga, saṃvṛtijñāna*.

9. Le *kṣayajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de six *jñānas: dharma, anvaya, duḥkha, samudaya, nirodha, mārgajñāna*. [1]

10. L'*anutpādajñāna*, de même.

Comment les *jñānas*, qui sont au nombre de deux (pur et impur), sont-ils distribués en dix *jñānas ?*

8. Les *jñānas* sont au nombre de dix ; la distinction s'établit en raison de la nature, de l'opposition, de l'aspect, de l'aspect et de l'objet, de l'exercice préparatoire, de l'achèvement de la tâche, de l'extension des causes. [2] [4 b]

1. En raison de sa nature *(svabhāvatas)*, le *saṃvṛtijñāna* (ou savoir relatif à la *saṃvṛti)*, parce qu'il n'est pas savoir absolu (*aparamārthajñānatvāt)*. [3]

1. La partie qui présente l'aspect : « Le *duḥkha* est connu par moi .... ».

2. raṅ bzhin daṅ ñi gñen po daṅ / rnam pa rnam pa spyod yul daṅ / sbyor daṅ bya ba byas ñid daṅ / rgyu rgya pa las bcu yin no = [*svabhāvāt pratipakṣatvād*] *ākārākāragocarāt / prayogāt kṛtakṛtyatvāt hetuvistārato daśa //*

3. La Vyākhyā ne donne pas la définition du Śāstra. — Prakaraṇa, fol. 14 a 18 : *lokasaṃvṛtijñānaṃ katamat / sāsravā prajñā.*

2. En raison de l'opposition, le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna :* le premier s'oppose au Kāmadhātu, le second aux sphères supérieures. [1]

3. En raison de l'aspect *(ākāratas*, vii. 13), le *duḥkhajñāna* et le *samudayajñāna ;* ces deux *jñānas* ont le même objet *(pañcopadānaskandhas)* (vi. trad. p. 122 et 136), mais différent par l'aspect. [2]

4. En raison de l'aspect et de l'objet *(ālambana)*, le *nirodhajñāna* et le *mārgajñāna* qui diffèrent tant pour l'aspect que pour l'objet. [3]

5. En raison de l'exercice préparatoire *(prayoga)*, le *paracittajñāna* « connaissance de la pensée d'autrui ». Sans doute ce *jñāna* atteint aussi les « mentaux » *(caittas)* d'autrui, mais l'exercice préparatoire porte sur la pensée *(citta) ;* aussi, bien qu'il connaisse les *caittas*, on le nomme *paracittajñāna* en raison de l'exercice préparatoire.

6. Parce que « ce qui devait être fait est fait » *(kṛtakṛtyatvāt)*, le

1. Définition du Śāstra, citée dans Vyākhyā et qui correspond à Prakaraṇa, 14 b 15.

dharmajñānaṃ katamat / kāmapratisaṃyukteṣu saṃskāreṣu yad anāsravaṃ jñānam / kāmapratisaṃyuktānāṃ saṃskārāṇāṃ hetau yad anāsravaṃ jñānam / kāmapratisaṃyuktānāṃ saṃskārāṇāṃ nirodhe yad anāsravaṃ jñānam / kāmapratisaṃyuktānāṃ saṃskārāṇāṃ prahāṇāya mārge yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate dharmajñānam / api khalu dharmajñāne dharmajñānabhūmau ca yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate dharmajñānam.

anvayajñānaṃ katamat / rūpārūpyapratisaṃyukteṣu saṃskāreṣu yad anāsravaṃ jñānam .....

Voir vi. 26. — *anvetīty anvayajñāna.*

2. *duḥkhajñānaṃ katamat / pañcopādānaskandhān anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate duḥkhajñānam.*

samudayajñānaṃ katamat / sāsravahetukaṃ hetutaḥ samudayataḥ prabhavataḥ pratyayataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam .....

Corrigez *sāsravahetuka*, vi. trad. p. 123, note l. 15.

3. *nirodhajñānaṃ katamat / nirodhaṃ nirodhataḥ śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam ....*

mārgajñānaṃ katamat / mārgaṃ mārgato nyāyataḥ pratipattito nairyāṇikataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate mārgajñānam.

kṣayajñāna : ce jñāna est le premier *jñāna* à naître dans une série où « ce qui devait être fait est fait » [L'*anutpādajñāna* naît dans semblable série, mais après].

7. En raison de l'extension de ses causes, l'*anutpādajñāna*, car il a pour causes (= *sabhāgahetu)* tous les *jñānas* purs, y compris le *kṣayajñāna (sarvānāsravahetukatvāt)*.

Nous avons dit que le *dharmajñāna* tout entier [c'est-à-dire : a. portant sur les quatre vérités, b. dans le *darśanamārga* et dans le *bhāvanāmārga*] s'oppose au Kāmadhātu tout entier [c'est-à-dire « contrecarre » les cinq catégories de passions, à abandonner par la vue des quatre vérités et par la méditation, du Kāmadhātu]. En outre [5 a]

9 a-c. Le *dharmajñāna*, dans le *bhāvanāpatha*, quand il porte sur *nirodha* et *mārga*, s'oppose aux trois sphères. [1]

Le *nirodhe dharmajñāna* et le *mārge dharmajñāna*, réalisés au cours du chemin de méditation (vue renouvelée des vérités), s'opposent aux trois sphères — c'est-à-dire : ces deux *jñānas* contrecarrent les passions des sphères supérieures qui sont abandonnées par méditation. [2]

9 d. L'*anvayajñāna* ne s'oppose pas au Kāmadhātu. [3]

1. bsgom paḥi lam la ḥgog pa ḥam / lam la chos śes gaṅ yin de / khams gsum gyi ni gñen po yin = *dharmajñānaṃ nirodhe yan mārge vā bhāvanāpathe / tridhātupratipakṣas tat.*

2. *nirodhamārgau hy adhātupatitau / tāv adharāv api na hīnau vyavasthāpyete / duḥkhasamudayasatye tv adharabhūmike nihīne / na tadālambanaṃ dharmajñānaṃ rūpārūpyadhātupratipakṣa ity avagantavyam.* (Vyākhyā).

Le *nirodha* et le *mārga* ne font pas partie des « sphères ». Considérer le *nirodha* par rapport au Kāmadhātu *(nirodhe dharmajñāna)*, c'est aussi bien combattre les *kleśas* des sphères supérieures.

Dans le stade de *darśanamārga*, ce sont les *anvayadharmakṣāntis* qui expulsent les *anuśayas* des sphères supérieures.

3. hdod paḥi khams kyi rjes ma yin = *nānvayaṃ kāmadhātuke* //

Dans aucune de ses branches (de douleur, etc.), l'*anvayajñāna* ne s'oppose aux *kleśas* du Kāmadhātu. [1]

Quels sont les aspects des dix *jñānas ?*

10 a-b. Le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna* ont les seize aspects. [2]

Les seize aspects qui seront expliqués plus loin (vii. 13 a) [5 b]

10 b-c. De même et autrement le *saṃvṛtijñāna,* [3]

Le *saṃvṛtijñāna* prend les seize aspects ; il en prend aussi d'autres, car il saisit les caractères propres, les caractères communs, etc. [4]

10 c-d. Quatre, en raison des aspects de leur Vérité. [5]

Les *duḥkha, samudaya, nirodha* et *mārgajñāna,* portant sur les aspects de leur Vérité, ont chacun quatre aspects.

11 a-b. De même, lorsqu'il est pur, le *paracittajñāna.* [6]

1. *kāmadhātor jitatvāt / dharmajñānenaiva kāmadhātuḥ pūrvatarajito bhavati / tataḥ paścād anvayajñānam utpadyate.*

2. chos śes pa daṅ rjes su śes / rnam pa bcu drug kun = [*dharmajñānānvayajñānaṃ ṣoḍaśākṛti*]

3. rdzob ni / de bzhin gzhan du haṅ = [*sāṃvṛtam / tathānyathāpi*]

4. Vyākhyā : *ṣoḍaśākāram uṣmagatādiṣu / svasāmānyalakṣaṇādigrahaṇād iti svalakṣaṇagrahaṇāt sāmānyalakṣaṇagrahaṇāc ca / ādiśabdena bhuṃksva tiṣṭha gacchety evamākāraṃ ca / na hy ete svalakṣaṇākārāḥ kiṃ tarhy evamākārā eva.*

Dans les *uṣmagatas,* etc. (vi. 17 c), le *saṃvṛtijñāna* prend les seize aspects des vérités. Le *saṃvṛtijñāna* saisit les caractères communs [par exemple l'impermanence], les caractères propres [par exemple le caractère propre du *rūpa*] ; et encore prend-il l'aspect qui s'exprime par les mots « Mange ! Va ! ..... » : un tel *saṃvṛtijñāna* n'a pas pour aspect un caractère propre, on peut seulement dire qu'il est *evamākāra,* « de tel aspect ».

5. raṅ raṅ gi / bden paḥi rnam pas bzhi yin no = [*catvāri svasvasatyākṛtīni tu*] — D'après Paramārtha : *svasvasatyākārataś catuṣṭayam.*

6. pha rol yid śes dri med kyaṅ / de bzhin dri ma daṅ bcas ni / śes byaḥi raṅ gi mtshan ñid rnam / rdzas re re zhig spyod yul lo = [*tathā paramanojñānam amalaṃ samalaṃ punaḥ / jñeyasvalakṣaṇākāraṃ pratyekavastugocaram//*] — Paramārtha : *paramanojñānam api tathāmalam.*

Le *cetopariyāye ñāṇa* ou *paricce ñāṇa (= paracittajñāna)* n'est pas

Le *paracittajñāna,* dans sa partie *anāsrava* (vii. 5 b-6, p. 7, n. 1), porte sur les aspects de sa vérité ; il a donc quatre aspects. Cette partie du *paracittajñāna* est, en effet, constituée par le *mārgajñāna.*

11 b-c. Lorsqu'il est impur, il a pour aspects les caractères propres de son objet. [1]

Lorsque le *paracittajñāna* est impur, il saisit les caractères propres de son objet *(jñeya),* à savoir des *citta* et *caittas* d'autrui. Ses aspects sont conformes à ces caractères propres ; donc ils ne sont pas compris dans les seize.

Pur ou impur *(ubhayam api tu)*

11 d. Il a pour domaine un objet individuel. [2]

Lorsqu'il porte sur une pensée *(citta),* il ne porte pas sur un mental *(caitta)* ; lorsqu'il porte sur un certain *caitta* *(vedanā* par exemple), il ne porte pas sur un autre *(saṃjñā).*

S'il en est ainsi, pourquoi Bhagavat dit-il : « Il connaît en vérité la pensée qui est *sarāga,* ' avec désir sensuel ', comme étant *sarāga* » [3] ? — puisque le *paracittajñāna* ne connaît pas en même temps

sammatiñāṇa (Vibhaṅga, 330). Les Andhakas pensent qu'il porte seulement sur la pensée, Kathāvatthu, v. 7, et soutiennent à tort qu'un Śravaka peut, par ce *ñāṇa,* savoir quand les autres atteignent un fruit, ibid. v. 10.

1-2. Voir note 6 page précédente.

3. La Vyākhyā cite le Sūtra : *sarāgaṃ cittaṃ sarāgaṃ cittam iti yathābhūtaṃ prajānāti / vigatarāgaṃ cittaṃ vigatarāgaṃ cittam iti yathābhūtaṃ prajānāti / yathā sarāgaṃ vigatarāgam evaṃ sadveṣaṃ vigatadveṣaṃ samohaṃ vigatamohaṃ saṃkṣiptaṃ vikṣiptaṃ līnaṃ pragṛhītam uddhatam anuddhatam avyupaśāntaṃ vyupaśāntam asamāhitaṃ samāhitam abhāvitaṃ bhāvitam avimuktaṃ vimuktam iti yathābhūtaṃ prajānāti.*

D'après les gloses du Bhāṣya, il faut ajouter, avant *avyupaśānta,* les deux paires *amahadgata, mahadgata, sa-uttara, anuttara* : en tout douze paires. — Toutefois ces deux paires manquent dans le Sūtra cité Vijñānakāya (xxiii. 9. fol. 4 b) et dans la rédaction du Sūtra citée par Vyākhyā ci-dessous vii. 42 a-d.

D'après Kiokuga Saeki, la liste d'Ekottara (14, 2) comporte onze paires; celle de Madhyama (9, 23), dix, en omettant *uddhata-anuddhata, avyupaśānta-vyupaśānta,* en ajoutant *sadoṣa-adoṣa ;* celle de Saṃyukta (21, 12), dix paires.

Sources palies, par exemple Saṃyutta, v. 265, Aṅguttara, iv. 32, Vibhaṅga, 329,

citta (pensée) et *caitta* (désir sensuel, etc.), de même qu'on ne saisit pas en même temps l'étoffe et la tache.[1]

L'expression *sarāga*, « avec désir », comporte deux significations. Une pensée est *sarāga* soit par *saṃsṛṣṭasarāgatā*, parce qu'elle est « mêlée » au *rāga (rāgasaṃsṛṣṭa)*[2], soit par *saṃyuktasarāgatā*, parce qu'elle est « unie » au *rāga (rāgasaṃyukta)*.[3]

La pensée *rāgasaṃprayukta*, « associée au *rāga* » (ii. 53 c), c'est-à-dire qui est actuellement en proie au *rāga*, est *sarāga* à un double titre ; elle est mêlée au *rāga*, elle est unie au *rāga*.

Toute autre pensée impure *(sāsrava)*[4] est seulement *sarāga* en tant qu'elle est unie au *rāga*.

Certains maîtres[5] pensent que le Sūtra, par l'expression *sarāga-citta* [6 a] désigne seulement la pensée mêlée au *rāga*, c'est-à-dire

Visuddhimagga, 410 (dont les explications s'écartent de celles de l'Abhidharma). On a seulement huit paires : *sarāga-vītarāga, sadosa-vītadosa, samoha-vītamoha, saṅkhitta-vikkhitta, mahaggata-amahaggata, sauttara-anuttara, asamāhita-samāhita, avimutta-vimutta.*

1. *vastramalāyugapadgrahaṇāt.* — Vyākhyā : *yathā yadā vastram iti paricchinnākāraṃ vijñānam utpadyate na tadā malaṃ gṛhṇāti* et inversement. — Voir i, trad. p. 19.

2. C'est-à-dire « associée au *rāga* », *rāgasaṃprayukta*. — *saṃsṛṣṭasarāgatā rāgasaṃprayogāt.* — Tout ce paragraphe d'après Vibhāṣā, 191, 14, citée par Kiokuga Saeki, xxvi. 8 a.

3. Deux explications : *saṃyuktasarāgatā rāgaprāptyanubandhād ity eke / anuśayānarāgālambanatvād ity apare.*

Ces deux explications seront commentées et réfutées ci-dessous p. 24.

4. C'est-à-dire toute pensée souillée *(kliṣṭa)* mais non associée au *rāga* ; toute pensée non-définie ; toute pensée bonne *(kuśala)* mondaine *(laukika)*. — La pensée supramondaine, ou faisant partie du chemin, n'est pas *sāsrava*. — Ci-dessous p. 25, l. 1.

5. Il y a trois opinions.

Premiers maîtres : Est *sarāga* la pensée associée au *rāga* ; est *vigatarāga* la pensée opposée au *rāga*.

Deuxièmes maîtres : Est *sarāga* la pensée « unie » au *rāga* [ce qui peut s'entendre de deux façons, comme ci-dessus n. 3].

Troisièmes maîtres : Est *sarāga* la pensée associée au *rāga* ; est *vigatarāga* la pensée non associée au *rāga*.

D'après la Vibhāṣā, la deuxième opinion est bonne. Vasubandhu adopte la troisième opinion.

la pensée associée au *rāga, rāgasaṃprayukta.* — Quant à la pensée *vigatarāga,* « sans *rāga* », c'est, d'après ces maîtres, la pensée opposée au *rāga (rāgapratipakṣa).* En effet, disent-ils, si la pensée non associée au *rāga* était nommée *vigatarāga,* la pensée associée à d'autres passions (haine, etc.) serait dite *vigatarāga,* car elle n'est pas associée au *rāga.*

Objection. — Dans cette hypothèse la pensée non-souillée-non-définie (ii. 71 b) n'est pas *sarāga,* puisqu'elle n'est pas associée au *rāga ;* elle n'est pas *vigatarāga,* puisqu'elle n'est pas opposée au *rāga.* Par conséquent il faut admettre ce que disent d'autres maîtres (Ābhidhārmikas), que la pensée est *sarāga* par le fait de la *rāgasaṃyuktatā,* par le fait qu'elle est « unie » au *rāga,* sans qu'elle soit nécessairement « mêlée », « associée » au *rāga (saṃsṛṣṭa, saṃprayukta).* — De même faut-il expliquer les autres expressions du Sūtra jusque *samoha* et *vigatamoha.* [Voir p. 16, n. 3]

Les Vaibhāṣikas disent : La pensée bonne est concentrée *(saṃkṣipta),* ainsi nommée parce qu'elle n'est pas déjetée de son objet [1]. La pensée souillée est distraite *(vikṣipta),* parce qu'elle est associée à distraction.

Les Occidentaux, ou maîtres du Gandhāra, disent : La pensée associée à langueur *(middha)* est concentrée *(saṃkṣipta)* [2] ; la pensée distraite *(vikṣipta),* c'est les autres pensées souillées.

Les Vaibhāṣikas n'admettent pas cette définition. Ils disent : Dans ce système, une même pensée, à savoir une pensée souillée associée à langueur, sera à la fois concentrée et distraite. En outre, ce système contredit le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 15, 9) qui dit : « Il connaît en vérité la pensée concentrée *(saṃkṣipta),* munie de quatre *jñānas, dharma, anvaya, lokasaṃvṛti* et *mārgajñāna* » (Vibhāṣā, 190, 5). [Ci-dessous p. 20-21]

La pensée souillée est affaissée *(līna)* [6 b] parce qu'elle est associée à indolence *(kausīdya).* [3]

1. Paramārtha : « parce que son objet est petit ».

2. Dans la Vibhāṣā, liŏ, dans Hiuan-tsang, tsiú. — Saṃyutta, v. 279, la pensée *ajjhattaṃ saṃkhitta* est *thīnamiddhasahagata thīnamiddhasaṃpayutta.*

3. Ibid. la pensée *atilīna* est *kosajjasahagata, kosajjasaṃpayutta.*

La pensée bonne est « bien en main » *(pragṛhīta)*, parce qu'elle est associée à effort correct *(samyakpradhāna)*.[1]

La pensée souillée est petite *(amahadgata)*, ainsi nommée parce qu'elle est affectionnée des petites personnes. La pensée bonne est grande *(mahadgata)*, ainsi nommée parce qu'elle est affectionnée des grandes personnes[2]. Ou bien les deux pensées, la souillée et la bonne, sont nommées petite et grande parce que les racines, la valeur, le cortège *(parivāra)*, l'entourage *(anuparivarta)*, la force, sont respectivement petits et grands.

En effet, 1. la pensée souillée est de petites racines, ayant deux racines, *moha*, plus *dveṣa* ou *lobha* : la pensée bonne est toujours associée aux trois racines de bien ; 2. la pensée souillée est de petite valeur, étant obtenue sans effort : la pensée bonne est de grande valeur, étant réalisée au prix de grands efforts ; 3. la pensée souillée est de petit cortège, car une pensée souillée n'est pas accompagnée de l'acquisition d'une pensée future de même espèce[3] ; la pensée bonne est de grand cortège, étant accompagnée de l'acquisition d'une pensée future[4] de même espèce ; 4. la pensée souillée est de petit entourage, n'étant entourée que de trois *skandhas, vedanā, saṃjñā, saṃskāras ;* la pensée bonne est de grand entourage, car il faut ajouter le *rūpa (dhyānānāsravasaṃvara*, iv. 4 a, 26) ; 5. la pensée

1. Ibid. la pensée *atipaggahīta* est *uddhaccasahagata uddhaccasampayutta.* — Dans Divya, *pragṛhīta* = « élevé, haut » (montagne, palais, etc.).

2. La « grande personne » par excellence est le Bouddha. — Ce paragraphe d'après Vibhāṣā, 190, 6. — La pensée souillée est petite parce qu'elle est pratiquée *(sevita)* par *svalpajana (? siao-chēng) ;* la pensée bonne est grande parce qu'elle est pratiquée par *mahājana.* — Objection : Ne voyons-nous pas qu'un nombre sans mesure d'êtres pratique le mal, qu'un petit nombre d'êtres pratique le bien ? Comment peut-on dire que la pensée souillée est pratiquée par *svalpajana ?* Nous ne disons pas « petit » parce que la catégorie est peu nombreuse ; est nommé petit ce qui a peu de *dharmas* purs.

3. *tajjātīyānāgatabhāvanābhāvāt ; bhāvanā = pratilambha*, acquisition. — D'après le principe : *kuśalasaṃskṛtā dharmā bhāvayitavyāḥ* (iv. 127 c). « Ce sont les bons *dharmas saṃskṛta* que l'on acquiert à l'état futur ». — Voir ci-dessous vii. 25 d.

4. Paramārtha : « passée et future ».

souillée est de petite force, car les racines de bien, coupées, reprennent naissance (ii. 36, trad. 184, iv. 80 c); la pensée bonne est de grande force, car la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* coupe définitivement dix *anuśayas* (vi. trad. p. 180).

C'est pourquoi la pensée souillée est nommée petite, et la pensée bonne, grande.

La pensée souillée est *sa-uttara*, parce qu'elle est associée à frivolité *(auddhatya)*; la pensée bonne est *anuttara*, parce qu'elle est opposée à la frivolité. [1]

Les pensées calme *(vyupaśānta)*, non calme *(avyupaśānta)*, s'expliquent de même. [7 a]

La pensée souillée est non-recueillie *(asamāhita)*, parce qu'elle est associée à distraction *(vikṣepa)*; la pensée bonne est recueillie, parce qu'elle s'oppose à la distraction.

La pensée souillée est non-cultivée *(abhāvita)*, parce que les deux cultures *(pratilambha, niṣevaṇābhāvanā*, vii. 27) manquent. La pensée bonne est cultivée *(bhāvita)*, pour la raison contraire.

La pensée souillée est non-délivrée *(avimukta)*, n'étant pas délivrée en soi, n'étant pas délivrée en ce qui regarde la série où elle naît. [2]

La pensée bonne peut être délivrée *(vimukta)*, et en soi et au point de vue de la série où elle naît.

Telle est l'explication des Vaibhāṣikas.

Cette explication, disent les Sautrāntikas, n'est pas conforme au Sūtra et elle ne rend pas compte de la valeur des termes *(padārthānām arthaviśeṣaḥ)*.

i. Comment n'est-elle pas conforme au Sūtra ?

Le Sūtra dit: « Quelle est la pensée intérieurement concentrée *(saṃkṣipta)*? — La pensée qui est accompagnée *(sahagata = saṃprayukta)* de torpeur et langueur *(styāna-middha)*, ou la pensée

1. Sur *sa-uttara*, iv. 127 d, v. trad. p. 63.

2. Elle n'est pas délivrée lorsqu'elle est bonne-impure *(kuśalasāsrava)* et lorsqu'elle naît dans une série où les *kleśas* ne sont pas coupés. — Sur la délivrance de la pensée, vi. 76 c.

intérieurement accompagnée de calme *(saṃnirodha)* non pas de vision *(vipaśyanā)*. — Quelle est la pensée extérieurement distraite *(vikṣipta)* ? — La pensée qui se disperse vers les cinq objets de plaisir, ou qui est intérieurement accompagnée de vision, non de calme. »[1] [Il résulte de ce texte que la pensée associée à la langueur, *middha*, est concentrée, *saṃkṣipta*.]

Mais, répond le Vaibhāṣika, nous avons dit (p. 18 l. 23) que, si la pensée associée à la langueur est concentrée, une pensée souillée (et par conséquent distraite, *vikṣipta*), lorsqu'elle est associée à la langueur, sera en même temps concentrée et distraite.

Oui, vous avez fait cette remarque, mais elle ne porte pas. En effet, on ne peut affirmer que la pensée souillée, lorsqu'elle est associée à la langueur, soit distraite.[2]

1. D'après le pāli et les fragments cités dans la Vyākhyā : [*adhyātmaṃ saṃkṣiptaṃ cittaṃ katamat / yac cittaṃ*] *styānamiddhasahagatam adhyātmaṃ* [*vā*] *saṃnirodhasahagataṃ no tu vipaśyanayā samanvāgatam /* [*bahirdhā vikṣiptaṃ cittaṃ katamat / yac cittaṃ pañca kāmaguṇān ārabhya*] *anuvikṣiptam anuvisṛtam* [*adhyātmaṃ vā vipaśyanāsahagataṃ no tu saṃnirodhena samanvāgatam*].

saṃkṣipta, Paramārtha : *liŏ*, Hiuan-tsang : *tsiú* ; *saṃnirodha*, Paramārtha : chĕ *(= saṃgraha)* — tch'ĕ *(dhar)*, Hiuan-tsang : tchè *(śamatha)*. — Kiokuga observe que, d'après les Sautrāntikas, *vipaśyanā* et *śamatha* s'excluent.

Saṃyutta, v. 279 : *katamaṃ ca bhikkhave ajjhattaṃ saṃkhittaṃ cittam / yaṃ bhikkhare cittaṃ thīnamiddhasahagataṃ thīnamiddhasaṃpayuttam / idaṃ vuccati .... / katamaṃ ca .... bahiddhā vikkhittaṃ cittam / yaṃ .... cittaṃ bāhiddhā pañca guṇe ārabbha anuvikkhittam anuvisaṭam / idaṃ vuccati ....*

2. *middhasahagatasya kliṣṭasya nikṣiptatvāpratijñānāt.*

Hiuan-tsang traduit : « En effet [nous] n'admettons pas (pŏu hiŭ = *na pratijñāyate)* que la pensée souillée, associée à la langueur, soit distraite ». De même Paramārtha : « [Nous] n'établissons pas (pŏu lĭ) .... ».

Vyākhyā : *kim iti kṛtvā vikṣiptatvam atra na pratijñāyate / kiṃ middhasahagate citte vikṣiptatvaṃ nāstīti na pratijñāyate āhosvid vidyamānam api vikṣiptatvaṃ saṃkṣiptatvenāvasthāpitatvān na pratijñāyate / ubhayathāpi vyācakṣate / kecid vyācakṣate / middhasahagatāt kliṣṭād yad anyat kliṣṭaṃ tad vikṣiptaṃ pratijñāyate / middhasahagataṃ tu kliṣṭam akliṣṭaṃ vāviśeṣeṇa saṃkṣiptam eveti / apare punar vyācakṣate / yan middhasaṃyuktaṃ tat saṃkṣiptam eva na vikṣiptam / yat tu viṣayeṣu visṛtaṃ tad eva vikṣiptam ity ato 'tra middhasaṃprayukte citte* [*vikṣiptatvaṃ*] *na pratijñāyate.*

Mais, répond le Vaibhāṣika, votre thèse contredit le Śāstra !

Il se peut. Mais mieux vaut contredire le Śāstra, et non pas le Sūtra. [7 b] [1]

ii. Comment cette explication manque-t-elle à dire le sens propre des différents termes ?

Parce qu'elle indique le caractère des diverses pensées — d'une part : *vikṣipta, līna, uddhata, avyupaśānta, asamāhita, abhāvita, avimukta* ; d'autre part : *saṃkṣipta, pragṛhīta,* etc. — sans marquer les différences. [2]

Le Vaibhāṣika répond. — Il est faux que nous n'indiquions pas le sens spécial des différents termes. La qualité de « souillé » des pensées *vikṣipta,* etc., est la même ; mais nous mettons en lumière les défauts particuliers de ces diverses pensées souillées. De même nous mettons en lumière les qualités particulières des diverses pensées bonnes, dont d'ailleurs la bonté n'est pas différenciée. [3]

Répondons que le sens des différents termes n'est pas correctement établi parce que vous manquez à écarter l'objection de la contradiction avec le Sūtra [4]. [Le Sūtra, en effet, dit que la pensée accompagnée

1. *varaṃ śāstravirodhaḥ* — Vyākhyā : *abuddhoktam abhidharmaśāstram ity abhiprāyaḥ.* — Comparer Kośa, i. 3, iii. 32.

2. La souillure, *kliṣṭatva,* des premières pensées est non différenciée : elle consiste dans l'association, *saṃprayoga,* avec les *kleśas* qui se trouvent avec toute pensée souillée ; la bonté, *kuśalatva,* des secondes consiste dans l'association avec les *dharmas* qui se trouvent avec toute bonne pensée, ii. 25, 26.

abhinnalakṣaṇavacanāt. — Vyākhyā : *sarvāṇi tāni kliṣṭāny uktānīti / kliṣṭatvalakṣaṇam eṣāṃ vikṣiptādīnām avimuktāntānām / kliṣṭatvaṃ punaḥ kleśamahābhūmikaiḥ saṃprayogaḥ / saṃkṣiptapragṛhītādīnāṃ cābhinnalakṣaṇavacanān nārthaviśeṣa ukto bhavati ... / kuśalatvam eṣām abhinnam / kiṃ punaḥ kuśalatvam / kuśalamahābhūmikaiḥ saṃprayogaḥ.*

3. *na vai noktaḥ padārthānām arthaviśeṣaḥ / kliṣṭasāmānye 'pi (= tulyakliṣṭatve) vikṣiptādīnāṃ teṣāṃ doṣaviśeṣasaṃdarśanād ukta evārthaviśeṣo bhavati.*

Nous disons en effet : *apy etat kliṣṭaṃ cittaṃ vikṣepayogād vikṣiptam / kliṣṭaṃ kausīdyayogāl līnam / auddhatyayogād uddhatam ....*

Nous disons : *līnaṃ cittaṃ kliṣṭaṃ kausīdyasaṃprayogāt / uddhataṃ cittaṃ kliṣṭam auddhatyasaṃprayogāt.*

4. *sūtravirodhasyāparihārāt.* — Vyākhyā : *sūtre hi styānamiddhasahagataṃ saṃkṣiptam uktam / styānayogena yat kliṣṭaṃ middhasaṃyuktaṃ tat saṃkṣiptaṃ na kuśalaṃ styānasya kleśamahābhūmikatvāt.*

de *styāna-middha* est *saṃkṣipta*. La pensée unie à *middha*, souillée par union à *styāna*, est *saṃkṣipta*, et elle ne peut être bonne, car le *styāna* fait partie des *kleśamahābhūmikas*].

Et si, [comme le Vaibhāṣika le croit], le Sūtra entendait, par la pensée *līna* [1], la pensée *uddhata*, il ne parlerait pas à part de la pensée *līna* et de la pensée *uddhata*. Or il les distingue, car il dit : « Lorsque la pensée est *līna*, ou redoute de devenir *līna*, ce n'est pas un moment propice pour cultiver les membres-de-Bodhi *praśrabdhi, samādhi, upekṣā*. Lorsque la pensée est *uddhata* ou redoute de devenir *uddhata*, ce n'est pas un moment propice pour cultiver les membres-de-Bodhi *dharmavicaya, vīrya, prīti*. » [2]

Objection du Vaibhāṣika. — La culture des membres de la Bodhi se trouve-t-elle donc, dans le cas qui nous occupe, partielle ? [3] [Faut-il croire qu'à certain moment on cultive *praśrabdhi, samādhi, upekṣā* ; à certain moment *dharmavicaya, vīrya, prīti* [4] ?].

Non pas. Le texte entend par ' *cultiver* ', non pas le fait de ' se rendre présent ' *(saṃmukhībhāva)*, mais le fait de ' fixer l'attention sur ', de ' prendre pour objet ' *(manasikaraṇa = ālambanīkaraṇa, ābhogakaraṇa)*.

Réplique du Vaibhāṣika [5]. — La pensée où le *kausīdya* domine

1. Les Vaibhāṣikas sont d'avis que : *yad eva līnaṃ tad evoddhatam*, « pensée *līna* = pensée *uddhata* ». Nous tirons cette conclusion de leur définition : *līnaṃ cittaṃ kliṣṭaṃ kausīdyasaṃprayogāt ; uddhataṃ cittaṃ kliṣṭam auddhatyasaṃprayogāt*. (Ci-dessous, p. 24 n. 1, une autre rédaction.)

2. *yasmin samaye līnaṃ cittaṃ bhavati līnābhiśaṅki akālas tasmin samaye praśrabdhisamādhyupekṣābodhyaṅgānāṃ bhāvanāyāḥ / yasmin samaye cittam uddhataṃ bhavaty auddhatyābhiśaṅki akālas tasmin samaye dharmavicayavīryaprītibodhyaṅgānāṃ bhāvanāyāḥ*.

Si *līna* et *uddhata* étaient confondus, le Sūtra dirait : « Lorsque la pensée est *līna*, ce n'est pas le moment pour cultiver *praśrabdhi* .... *prīti*. Lorsque la pensée est *uddhata*, ce n'est pas le moment pour cultiver *praśrabdhi* .... *prīti*. » Ou bien : « Lorsque la pensée est *līna* ou *uddhata*, ce n'est pas le moment pour cultiver *praśrabdhi* .... *prīti*. »

3. *kiṃ punar atra bodhyaṅgānāṃ vyagrā bhāvanā*. — Or la culture des sept membres de la Bodhi est simultanée.

4. Pour la *smṛti*, Bhagavad a dit : *smṛtiṃ khalv ahaṃ sarvatragatāṃ vadāmi*.

5. Hiuan-tsang : « Mais nous ne sommes pas en contradiction avec le Sūtra !

(adhikam) et où l'*auddhatya* est réduit *(nyagbhāvena vartate)* reçoit le nom de *līna*. La pensée où l'*auddhatya* domine et où le *kausīdya* est réduit, reçoit le nom de *uddhata*. Ces deux pensées sont donc distinctes, et le Sūtra peut en parler à part sans contredire mon système. [8 a] Mais, tenant compte du fait que ces deux vices, *kausīdya* et *auddhatya*, coexistent, existent simultanément dans un seul faisceau mental, nous disons que la pensée qui est *līna* est *uddhata*. [1]

[2] Nous ne prétendons pas récuser un texte intentionnel ; mais telle n'est pas l'intention du Sūtra [de désigner comme *līna* une pensée où *kausīdya* domine ....]

Quant à la thèse exposée ci-dessus (p. 17 l. 3) que toute pensée *rāgasaṃyukta* « unie au *rāga* » est *sarāga* « avec *rāga* », nous demandons quel est le sens de l'expression *rāgasaṃyukta* ?

1. Si une pensée est *rāgasaṃyukta*, et par conséquent *sarāga*, parce que la possession du *rāga* continue dans la série où se produit cette pensée *(rāgaprāptyanubandhāt)*, alors la pensée du saint imparfait ou Śaikṣa, même quand elle est pure *(anāsrava)*, sera nommée *sarāga* : puisque le *rāga* n'est pas complètement expulsé de la série du Śaikṣa *(śaikṣasaṃtāne rāgasya sāvaśeṣatvāt)*. [3]

2. Si une pensée est *rāgasaṃyukta*, et *sarāga*, par le seul fait d'être l'objet *(ālambana)* du « *rāga* prenant gîte » [4], alors la pensée

Encore que toute pensée souillée soit *līna* et *uddhata*, la pensée où le *kausīdya* domine, le Sūtra la nomme *līna* ; celle où l'*auddhatya* domine, le Sūtra la nomme *uddhata*. Mais [8 a], considérant leur constante association, je dis qu'elles sont unes de nature. »

1. *līnaṃ kliṣṭaṃ kausīdyasaṃyogād uddhataṃ kliṣṭam auddhatyasaṃyogāt* : La pensée souillée est *līna* par association avec *kausīdya* ; la pensée souillée est *uddhata* par association avec *auddhatya*. — Comparer ii, trad. p. 163-4.

2. Vyākhyā : *Ācārya āha nābhiprāyikaṃ yāvat sūtre tu nāyam abhiprāya iti.*

3. Un Śaikṣa a, actuellement, une pensée pure, par exemple la pensée de l'impermanence ; mais reste en lui la possession du *rāga* de Kāmadhātu s'il n'est pas Anāgāmin ....

4. *anuśayānarāgālambanatvāt*, voir v. 17.

impure *(sāsrava)* de l'Arhat sera *sarāga :* puisque cette pensée peut être l'objet du *rāga* d'autrui. [1]

Si vous n'admettez pas que la pensée de l'Arhat soit prise comme objet par le *rāga* d'autrui, comment cette pensée sera-t-elle dite impure ?

Direz-vous qu'elle est impure, non pas parce qu'elle serait l'objet du *rāga* d'autrui, mais parce qu'elle est l'objet d'une « passion d'objet général » *(sāmānyakleśa*, v. 12, à savoir de l'*avidyā* ou *moha)* d'autrui ? Dans cette hypothèse, ne dites pas que cette pensée est *sarāga*, « avec *rāga* » ; dites qu'elle est *samoha*, « avec *moha* », puisqu'elle est l'objet du *moha* d'autrui.

Mais, dirons-nous, aucune des explications proposées n'est valable. En effet la connaissance de la pensée d'autrui *(paracittajñāna)* ne porte pas sur les « possessions » qui peuvent se trouver dans la série d'autrui. Par conséquent lorsque je connais la pensée d'autrui comme *sarāga*, cette pensée d'autrui n'est pas *sarāga* parce que *rāgasaṃyukta*, « unie à *rāga* » dans ce sens qu'elle serait accompagnée *(sahita)* de la possession de *rāga*, dans ce sens qu'elle se trouverait dans une série d'où cette possession n'est pas expulsée.

La connaissance de la pensée d'autrui ne connaît pas non plus le *rāga* qui prendrait pour objet la pensée d'autrui, le *rāga* qui serait l'objet de la pensée d'autrui.

Donc une pensée n'est pas dite *sarāga* par le fait de *rāgasaṃyoga*, par le fait d'être « unie à *rāga* » au double sens proposé.

Objection.[2] — S'il en est ainsi, quelle est la pensée *sarāga ?*

Vasubandhu. — Il faut déterminer l'intention du Sūtra. Est *sarāga* « avec *rāga* », non pas la pensée *rāgasaṃyukta* « unie à *rāga* »,

1. Les pensées de l'Arhat qui font partie du chemin d'Arhat ne sont jamais impures — car ces pensées sont pures par définition et ne sont pas l'objet des passions d'autrui « prenant gîte », v. 18 a-b ; mais ses pensées mondaines *(saṃvṛtijñāna)*, comme son corps, sont impures *(sāsrava)* en ce sens que les passions d'autrui peuvent y prendre gîte (i. 4 b). — Voir viii. 25 c.

Observons que Paramārtha traduit très nettement : « Si une pensée est *sarāga* par le fait qu'elle prend le *rāga* pour objet : ... yuên yŭ wêi kìng kiai

2. Les deuxièmes maîtres, ci-dessus p. 17 n. 5.

mais la pensée *rāgasaṃprayukta*, « associée à *rāga* », la pensée où le *rāga* existe actuellement. Est *vigatarāga*, « sans *rāga* », la pensée qui n'est pas associée à *rāga*, quand bien même cette pensée serait accompagnée de la possession du *rāga*.

Objection. — L'expression *vigatarāga* ne peut avoir ce sens ; car un autre Sūtra dit que la pensée *vigatarāga*, *vigatadveṣa*, *vigatamoha*, ne retombe pas dans la triple existence. Or si cette pensée est accompagnée de la possession du *rāga*, etc., elle retombera.

Vasubandhu. — Cet autre Sūtra entend par *vigatarāga citta* le *vigatarāgaprāpti citta*, « la pensée qui n'est pas accompagnée de la possession du *rāga* ».

Objection. — N'avons-nous pas réfuté votre opinion ? [8 b] Nous avons dit en effet (p. 18 l. 1) que, si on nomme *vigatarāga* une pensée dissociée du *rāga* (*rāgeṇa asaṃprayuktam*), c'est-à-dire une pensée où le *rāga* n'est pas actuellement en exercice, on devra nommer *vigatarāga* toute pensée associée à une autre passion. Or on ne dit pas d'une pensée associée à la haine qu'elle est *vigatarāga*, « sans *rāga* ».

Vasubandhu. — Il n'y a pas faute à dire que la pensée dissociée du *rāga* est *vigatarāga*. Mais on ne considère pas la pensée dissociée du *rāga* et associée à la haine comme étant *vigatarāga*, mais bien comme étant « avec haine » (*sadveṣa*) en la distinguant par son caractère spécifique qui est d'être « associée à la haine ». [1]

Le *paracittajñāna* atteint-il l'objet de la pensée d'autrui, atteint-il la pensée d'autrui en tant que celle-ci connaît ? — Non. Quand on connaît la pensée d'autrui, on ne voit pas l'objet de cette pensée ; on ne voit pas cette pensée en tant qu'elle connaît : on sait seulement qu'elle est souillée (*kliṣṭa*), etc. ; on ne connaît pas l'objet, couleur, etc., en raison duquel elle est souillée. S'il en était autrement, le *paracittajñāna* porterait sur le *rūpa*, etc., et ne serait plus *paracittajñāna* ; le *paracittajñāna* pourrait porter sur lui-même : car la per-

1. *na tu tad dveṣādisaṃprayuktaṃ cittaṃ vigatarāgam iti gṛhyate kiṃ tarhi sadveṣaṃ samohaṃ ity evamādi dveṣādisaṃprayogatayā viśiṣṭatvāt.*

sonne dont je connais la pensée peut au même moment connaître ma propre pensée.

Les caractères du *paracittajñāna* sont déterminés : il connaît le caractère individuel d'une chose *(dravya-svalakṣaṇa)* et non pas les *saṃvṛtisat-sāmānyalakṣaṇas* ; il connaît pensée-mentaux *(citta-caitta)* et non pas matière *(rūpa)*, — actuels et non pas passés ou futurs, — d'autrui et non pas de soi, — du domaine du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, et non pas d'Ārūpyadhātu, — ou bien encore pensée et mentaux purs *(anāsrava)*, — de la catégorie à laquelle il appartient lui-même *(sabhāga)* : pur, il connaît pensée-mentaux purs, impur *(sāsrava)*, il connaît pensée et mentaux impurs. — Le *paracittajñāna* est incompatible avec le *darśanamārga* et l'*ānantaryamārga* ; avec le *śūnyatāsamādhi* et l'*ānimittasamādhi*, comme aussi avec le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*. Les autres conditions ne sont pas exclues : le *paracittajñāna* est donc compatible avec le *bhāvanāmārga (vimukti* et *viśeṣamārgas)*, l'*apraṇihitasamādhi* etc. [9 a].

L'exposé du *paracittajñāna* est terminé.

12 a-b. Les autres ont quatorze aspects en excluant l'aspect ' vide ' et l'aspect ' non soi '. [1]

Les « autres » sont le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*.

L'un et l'autre comportent quatorze aspects (vii. 13 a), en excluant l'aspect *śūnya* (vide) et l'aspect *anātmaka* (non soi). En effet, ces deux *jñānas*, bien qu'ils soient « de vérité absolue » *(pāramārthika)* [2], participent cependant à la « convention » *(saṃvṛti)* (vi. 4) [3] ; ils sont donc étrangers aux aspects *śūnya* et *anātmaka*. Lorsque l'ascète sort de la contemplation *(vipaśyanā)* où sont réalisés les *jñānas* de vérité absolue *(pāramārthika)*, par la force de ces *jñānas* se pro-

1. lhag ma rnam pa bcu bzhi can / stoṅ daṅ bdag med ma gtogs so = [*śeṣaṃ caturdaśākāraṃ śūnyānātmakavarjitam* /]

2. *paramārthanimitte paramārthena vā dīvyataḥ pārāmārthike*. — « Bien qu'ils aient pour objet la chose réelle ».

3. Voir ci-dessus p. 10, l. 13.

duisent des *jñānas* postérieurs *(pṛṣṭhajāta)* [1] qui sont de *saṃvṛti*, de « vérité conventionnelle » : *kṣīṇā me jātiḥ, uṣitaṃ brahmacaryam, kṛtaṃ karaṇīyam, nāparam asmād bhavaṃ prajānāmi* [2]. Les deux *jñānas* de *kṣaya* et d'*anutpāda* participent donc à la *saṃvṛti (tayoḥ saṃvṛtibhajanam)*, non en eux-mêmes et par définition *(na mukhyavṛttyā)*, mais par leur écoulement *(niṣyandena)*.

Y a-t-il des aspects *(ākāra)* purs *(anāsrava)* en dehors des seize aspects ?

12 c-d. Il n'y a pas d'aspects purs *(amala)* en dehors des seize. D'autres, d'après le Śāstra, affirment qu'il y en a. [3]

Les maîtres du Kaśmīr disent qu'il n'y a pas d'aspects purs en dehors des seize. Les maîtres étrangers *(bāhya)* maintiennent l'opinion opposée. [Opinion des « autres maîtres » de p. 11, l. 1]

En raison du Mūlaśāstra [4] : « Peut-on distinguer les *dharmas*

1. Voir ci-dessus p. 10, l. 5.

2. « La naissance est épuisée pour moi » : c'est-à-dire : l'origine est abandonnée ; c'est voir la vérité de l'origine sous quatre aspects (vii. 13 a) ; « La vie religieuse est pratiquée » : quatre aspects du chemin ; « Ce qui devait être fait est fait » : quatre aspects de la destruction ; « Je ne vois pas d'existence ultérieure » : deux aspects de la vérité de la douleur, impermanence et douleur.

Parmi les commentaires de cette formule à quatre branches, Samantapāsādikā, i. 168.

Des remarques, que je souhaiterais mieux assurées, dans « Nirvâna » (1925), p. 60.

3. dri med bcu drug gzhan rnam med / gzhan yod ces pa bstan bcos las

4. ...... *anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmato hetutaḥ samudayataḥ prabhavataḥ pratyayataḥ asty etat sthānam asty etad vastu yogavihitato vijānīyāt.*

[La Vyākhyā explique : *asty etat sthānam ity asty etal lakṣaṇam ity arthaḥ / asty etad vastv ity ayaṃ hetur ity arthaḥ / yogavihitato vijānīyād ity aviparītato vijānīyād ity arthaḥ*]

D'après l'éditeur japonais du Kośa, extrait de Vijñānakāya, 6, 17, 7, 5. — Cette formule et la formule de la vue incorrecte (ci-dessous p. 29, l. 18) sont répétées à satiété (avec des variantes) dans le Vijñānakāya, au sujet de multiples sortes de pensée : « Une pensée appartenant au Kāmadhātu connaît-elle 1. les *dharmas* du Kāma, 2. les *dharmas* du Rūpa, 3. les *dharmas* de l'Ārūpya, 4. les *dharmas* non inclus aux Dhātus, 5. les *dharmas* du Kāma et du Rūpa ... ? ». — Cette pensée est bonne, mauvaise, non définie, à abandonner par la vue de la douleur, etc.

appartenant au Kāmadhātu par une pensée non incluse aux Dhātus *(apratisaṃyukta*, c'est-à-dire *anāsrava) ?* — On peut les distinguer, à savoir on peut les distinguer tels qu'ils sont *(yogavihitatas)*, comme impermanents, douleur, vides, impersonnels, cause, cause approchante [9 b], cause prochaine, cause spécificatrice ; il y a ce caractère *(sthāna)*, il y a cette cause *(vastu)*. »

On doit donc considérer les aspects spécifiés par les expressions *asty etat sthānam, asty etad vastu*, comme deux aspects purs qui s'ajoutent aux huit aspects de *duḥkha* et de *samudaya*.

D'après les maîtres du Kaśmīr, le Śāstra n'enseigne pas l'existence de deux aspects supplémentaires. Il faut comprendre « ..... il y a convenance *(asty ayaṃ yogaḥ)* qu'une pensée pure distingue ces *dharmas* comme impermanents..... »

Les maîtres étrangers répondent que cette interprétation n'est pas admissible. Car, si le Śāstra employait les termes *asty etat sthānam*... sans viser des aspects purs, mais seulement par simple phraséologie, il les emploierait aussi dans un passage parallèle, à savoir lorsqu'il explique : « Peut-on distinguer les *dharmas* appartenant au Kāmadhātu par une pensée susceptible d'être abandonnée par la vue des vérités ? — Oui, on peut les distinguer, à savoir, on s'attache, on haît, on s'enorgueillit, on erre, on distingue erronément ces *dharmas* comme moi, mien *(kāyadṛṣṭi)*, comme éternels, anéantissables *(antagrāhadṛṣṭi)*, comme non-cause, non-action, inexistants *(mithyā-*

La manière dont une pensée voit les divers *dharmas* dépend de sa nature et de la nature de ces *dharmas*.

Je ne trouve pas le passage où le Vijñānakāya explique la manière dont une pensée « non incluse aux Dhātus » voit les *dharmas* du Kāmadhātu. Mais il s'explique sur les pensées de Śaikṣa et d'Aśaikṣa (qui sont les deux sortes de pensées non-incluses aux Dhātus), xxiii. 9, fol. 30 b. — Son texte est identique à celui que cite Vasubandhu, avec cette différence que la formule *asty etat sthāvam asty etad vastu* est précédée des mots *asty eṣo hetuḥ* (?), *asty eṣa utpāda* (?). (Aussi 27 b 15, 29 b 1, et passim)

La pensée de Śaikṣa ou d'Aśaikṣa ne connaît les *dharmas* de Kāma que sous les aspects des deux premières vérités *(anitya .... pratyayatas)* ; la pensée bonne de Kāma connaît encore les *dharmas* sous les aspects que Vasubandhu a spécifiés (vi. 49 d) comme caractéristiques du « chemin mondain » : *audārikatas, duḥkhilatas, āvaraṇatas*, et encore *śalyatas*, etc. (fol. 43 b 17).

dṛṣṭi), comme suprêmes, excellents, distingués, supérieurs *(dṛṣṭiparāmarśa)*, comme purification, délivrance, salut *(śīlavrataparāmarśa)*, avec anxiété, dissentiment, doute *(vicikitsā)* »[1]. Ce texte devrait porter les expressions *asty etat sthānam...*, si celles-ci signifiaient seulement *asty ayaṃ yogaḥ*, dans le sens qu'il est fatal qu'une pensée susceptible d'être abandonnée par la vue des vérités considère les *dharmas* comme mien, comme moi....

Combien de choses *(dravya)* constituent les seize aspects *(ākāra)* ? [10 a]

13 a. Les aspects constituent seize choses.[2]

Certains maîtres disent que les aspects, seize par le nom, ne sont que sept en fait *(dravyatas)*. Les quatre aspects de la vérité de la douleur sont en fait distincts les uns des autres. Les aspects des autres vérités, sous leur quadruple nom, ne constituent qu'une chose pour chaque vérité : *hetu, samudaya, prabhava, pratyaya* sont synonymes et ne sont qu'un aspect ; de même Śakra, Indra, Puraṃ-

1. *ātmata ātmīyata ucchedataḥ śāsvatato 'hetuto 'kriyāto 'pavādato 'grataḥ śreṣṭhato viśiṣṭataḥ paramataḥ śuddhito muktito nairyāṇikataḥ kāṅkṣāto vimatito vicikitsāto rajyeta dviṣyān manyeta muhyed ayogavihitato vijānīyāt.*

La vue des vérités écarte (au moins partiellement) *rāga dveṣa māna moha*. Une pensée à abandonner par la vue des vérités aura *rāga*, etc. ; le texte dit donc *rajyeta*, etc. Cette pensée n'est pas libre de *satkāyadṛṣṭi*, donc elle considère les *dharmas* comme *ātman* et *ātmīya* ; elle n'est pas libre d'*antagrāhadṛṣṭi*, donc elle considère les *dharmas* comme destinés à périr *(uccheda)* ou comme éternels *(śāśvata)* ......

On a cette formule Vijñānakāya fol. 26 b 11, 29 b 6, 42 b 8, et ailleurs.

2. rdzas su rnam pa bcu drug go = *dravyataḥ ṣoḍaśākārāḥ*. — Vibhāṣā, 79, 3 ; Nanjio 1287, 6, 6.

Les *ākāras* des Vimokṣamukhas, viii. 24.

La spécification des *ākāras* de l'Abhidharma ne se retrouve pas dans l'Abhidhamma (voir par exemple Paṭisambhidāmagga, i, 107, 118, 241, Visuddhi, 494) ; elle n'est pas canonique : Aṅguttara, i. 38 (liste de *saññās)*, iv. 422 où l'ascète considère l'Amatā-dhātu comme *santa, panīta*, etc., et les choses de l'étage où il se trouve comme *dukkha, roga, gaṇḍa*, etc. — On a vu vi. 49, les *ākāras* du chemin mondain : nous aurions dû observer que Vasubandhu s'inspire du Vijñānakāya, fol. 59 b, l. 18 et ailleurs.

dara sont les noms différents d'une même personne. Les ascètes *(yoginas)* contempleront, à part, les quatre aspects de la vérité de la douleur, et l'un quelconque *(ekaikam)* des aspects *hetu*, etc., pour les trois autres vérités. [1]

Mais les Vaibhāṣikas soutiennent que les seize aspects existent en fait, [car ils doivent être contemplés un à un]. [2]

i. Pour la vérité de la douleur *(duḥkhasatya)* :

1. *anitya*, impermanent, parce que naissant en dépendance des causes *(pratyayādhīnatvāt = pratyayapratibaddhajanmatvāt)*.

2. *duḥkha*, douloureux, parce que pénible de sa nature *(pīḍanātmakatvāt)* (vi. 3).

3. *śūnya*, vide, en tant qu'en contradiction avec la vue de « mien » *(ātmīyadṛṣṭivipakṣa)*.

4. *anātmaka*, impersonnel, en tant qu'en contradiction avec la vue de « moi » *(ātmadṛṣṭi)*.

ii. Pour la vérité de l'origine *(samudayasatya)* :

1. *hetu*, cause, parce qu'ayant le caractère de la semence *(bījadharmayogena)*. — Le *hetu* est la cause lointaine. Le mot *yoga* = *nyāya*.

2. *samudaya*, origine, en tant que produisant *(prādurbhāvayogena)*. C'est la cause prochaine *(saṃnikṛṣṭa)* : ce dont un *dharma* prend immédiatement naissance *(utpadyate)* ou origine *(samudeti)*.

3. *prabhava*, causation successive, en tant que constituant série *(prabandhayogena, saṃtatiyogena)* : semence, pousse, tige ...

4. *pratyaya*, en tant que réalisant un effet en causation conjuguée *(abhiniṣpādanayogena)* ; par exemple, le complexe *(sāmagrī)* des co-facteurs *(pratyaya)* — terre, bâton, roue, corde, eau, etc. — réalise la cruche (Voir ii. 64). [10 b]

iii. Pour la vérité de la destruction *(nirodhasatya)* :

1. *nirodha*, destruction, en raison de l'abolition *(kṣaya)* des *skandhas* [impurs].

1. *duḥkhākārāṃś caturaḥ pṛthag yoginaḥ saṃmukhīkuryus, hetvādyākārāṇām ekaikam ity ekīyamatam / dravyataḥ ṣoḍaśeti vaibhāṣikā varṇayanti.*

2. De ceci il résulte que l'*abhisamaya* est *anupūrva*, vi. 27.

2. *śānta,* calme, en raison de l'extinction des trois feux, *rāga, dveṣa* et *moha* (viii. 26 c).

3. *praṇīta,* excellent, en raison de l'absence de toute peine *(nirupadravatvāt) (upadrava = duḥkha).*

4. *niḥsaraṇa,* « salvifique », parce que dissocié de toute cause de peine *(sarvāpakṣālaviyuktatvāt = sarvaduḥkhakāraṇavimuktatvāt).*

iv. Pour la vérité du chemin *(mārgasatya)* :

1. *mārga,* chemin, parce qu'on le parcourt *(gamanārthena)* vers le Nirvāṇa. [1]

2. *nyāya,* raisonnable ou pratique, parce que *yogayukta,* c'est-à-dire *upapattiyukta* ou *upāyayukta,* muni de preuves, muni de ressources ou moyens.

3. *pratipad,* obtention, parce qu'il fait obtenir correctement *(samyakpratipādanārthena),* c'est-à-dire qu'on obtient par lui le Nirvāṇa.

4. *nairyāṇika,* sortie définitive *(atyantaṃ niryāṇāya prabhavati),* parce qu'il fait passer au delà d'une manière définitive.

Il y a une seconde exégèse :

i. 1. *anitya,* parce que non définitif *(anātyantika).*

2. *duḥkha,* parce que semblable à un fardeau. [2]

3. *śūnya,* parce que vide de *puruṣa* (agent, etc.).

4. *anātmaka,* parce que n'obéissant pas à la volonté. [3]

ii. 1. *hetu,* parce qu'il y a arrivée de là *(āgamanayogena)* ; la racine *hi* signifie *gati* ; *hetu* signifie *hinoty asmāt.* [4]

1. Sur le sens de *mārga* et *pratipad,* vi. 65 b-d, 66 a, vii. 28 c.

2. *abhinyāsabhūtatvād iti / bhārabhūtatvād ity arthaḥ / duḥkhena bhārabhūtena hi sa pudgalo bhidyate / apakramyata ity arthaḥ.*

3. *akāmakāritvād iti / kāmataḥ kartuṃ śīlam asyeti kāmakārī / na kāmakāry akāmakārī / tadbhāvād anātmā / sūtre 'py ayam artha uktaḥ / rūpaṃ ced bhikṣava ātmā abhaviṣyan na rūpam ātmavyābādhāya saṃvarteta / labhyeta ca rūpe evaṃ bhavatv evaṃ mā bhūd iti kāmakāry ātmeti* (Saṃyutta, iii. 66, variantes).

4. *niruktiparigrahāt / hetur āgamanayogeneti hi gatau hinoty asmād iti hetuḥ / asmād utpadyata ity arthaḥ /*

2. *samudaya*, parce qu'il y a émersion *(unmajjana)* : le *dharma* émerge pour ainsi dire *(unmajjatīva)* du futur. [1]

3. *prabhava*, en tant que procession. [2]

4. *pratyaya*, en tant que fondement, c'est-à-dire élément essentiel de l'action de génération. [3]

iii. 1. *nirodha*, en raison de la cessation du *duḥkha* ancien et de la non continuation en *duḥkha* ultérieur. [4]

2. *śānta*, parce que délivré *(vimukta)* des trois *saṃskṛtalakṣaṇas* (ii. 45 c).

3. *praṇīta*, parce que absolument bon *(paramārthaśubha)* (iv. 8 c).

4. *niḥsaraṇa*, parce que suprêmement rassurant (iv. 8 b). [5]

iv. 1. *mārga*, parce qu'opposé à *mithyāmārga*.

2. *nyāya*, parce qu'opposé au non-*nyāya*.

3. *pratipad*, parce que non en contradiction avec la ville du Nirvāṇa *(nirvāṇapurāvirodhanārthena)*. [6]

4. *nairyāṇika*, parce que rejetant, abandonnant le triple *bhava*, l'existence des trois sphères.

Puisque les anciennes explications divergent, il nous est permis de présenter une troisième explication :

i. 1. *anitya*, parce qu'il naît et périt.

2. *duḥkha*, parce que répugnant à la pensée des Āryas (vi. p. 124).

3. *śūnya*, parce qu'il ne s'y trouve pas d'*ātman*.

4. *anātmaka*, parce que ce n'est pas un *ātman*.

1. *unmajjanayogeneti / anāgatād adhvana unmajjatīvety arthaḥ* (Comparer v. 27, trad. p. 65).

2. *prasaraṇayogeneti prabandhayogena.*

3. *pratisaraṇārthena pratyaya iti / janikriyāṃ prati pradhānabhūta ity abhiprāyaḥ.*

4. *asaṃbandhoparamād iti / pūrvasya duḥkhasyoparamāt / uttarasyāsaṃbandha uparamo nirodha ity arthaḥ.*

5. *paramāśvāsakaratvād iti sarvaduḥkhocchittyā paramakṣematvāt.* — Comp. vi. 60 a.

6. *yasmād anena nirvāṇapuraṃ na virudhyate na visaṃvādyate kiṃ tarhi pratipadyata evety ataḥ pratipat / pratipadyate 'nayeti kṛtvā.*
Hiuan-tsang : « va, entre dans la ville de Nirvāṇa ».
Comparer vi. 68 : *pratipan nirvāṇapratipādanāt.*

ii. 1. Les quatre aspects de la seconde vérité : *hetu*, *samudaya*, *prabhava* et *pratyaya*, s'expliquent d'après le Sūtra [11 a] : « Les cinq *upādānaskandhas* (*skandhas* impurs, i. 8 a) sont *chandamūlaka*, *chandasamudaya*, *chandajātīya*, *chandaprabhava* », c'est-à-dire ont le *chanda* (= souhait = *tṛṣṇā* = soif) pour racine (*mūla*) ou *hetu*, cause initiale, pour cause qui amène (*samudaya*), pour cause spécificatrice (*chandajātīya* = *chandapratyaya*), pour cause prochaine (*prabhava*) [1]. — La seule différence entre le Sūtra et le Śāstra, c'est que celui-ci place l'aspect *pratyaya* en dernier lieu, et non pas l'aspect *prabhava*. [2]

Quelle est la différence entre ces quatre sortes de « procession » ?

A. On doit distinguer quatre états ou formes (*avasthā*) du *chanda* : 1. *asmīty abhedena* ou *ātmabhāvacchanda* ; [3] 2. *syām ity abhedena punarbhavacchandaḥ* ; [4] 3. *itthaṃ syām iti bhedena punarbhavacchandaḥ* ; [5] 4. *pratisaṃdhibandhacchanda* ou *karmābhi-*

1. Ces explications d'après les gloses et le contexte. — Vyākhyā : *chandamūlakā iti chandahetukā ity arthaḥ. — tṛṣṇāparyāya iha chandaḥ. — chandasamudayā iti chandasamutkṣamā* (?) *ity arthaḥ* (lire *samutthānā ?*). — *chandajātīyā iti chandapratyayā ity arthaḥ.*

Paramārtha traduit *jātīya* par *chēng*, « naître », et *prabhava* par *yeou*, *bhava* ; Hiuan-tsang a respectivement *lei*, « espèce » et *chēng*, « naître ».

Samyutta, iii. 100, Majjhima, iii. 16 : *pañcupādānakkhandhā kiṃmūlaka .... chandamūlakā..* — Dans un autre contexte, Aṅguttara, iv. 400 : *taṇhāmūlaka.*

On a Paṭisambhidāmagga, ii. 111 : *jarāmaraṇaṃ kiṃnidānaṃ kiṃsamudayaṃ kiṃjātikaṃ kiṃpabhavam.*

2. Vyākhyā : *prabhavaśabdaḥ kevalaṃ paścāt paṭhitavyaḥ / ābhidhārmikair iti vākhyādhyāhāraḥ / sūtrānusaraṇam hi kartavyam ity abhiprāyaḥ.* — Les Ābhidhārmikas, dans la liste des aspects de cette vérité, devraient placer l'aspect *prabhava* après l'aspect *pratyaya* ; car il faut se régler sur le Sūtra.

3. Bhāṣya et Vyākhyā : *samasteṣu pañcasūpādānaskandheṣv asmīty abhedena* [*prakārāntaraviśiṣṭasya pratyutpannasya ātmabhāvavastuno 'nālambanatas traiyadhvikātmabhāvānālambanato vā ātmabhāvaprarthanā*] *ātmabhāvacchandaḥ prathamaḥ.*

4. *syām ity abhedeneti* [*punarbhavamātraprārthanā na viśeṣarūpā prārthanā iti*] *dvitīyaḥ.*

5. *itthaṃ syām iti* [*idaṃprakāraḥ syām iti*] *bhedena punarbhavacchandas tṛtīyaḥ.*

saṃskāracchanda. [1] — C'est-à-dire : 1. l'affection qu'on éprouve pour soi-même lorsqu'on pense : « je suis », sans distinguer autrement le « moi » actuel, sans penser au moi passé ou futur ; 2. le désir de réexistence sans autre spécification ; 3. le désir d'une certaine réexistence ; 4. le désir de la réincarnation, le désir qui fait accomplir un certain acte.

Le premier *chanda* est la cause initiale *(ādikāraṇa)* de la douleur — comme la semence est la cause initiale du fruit — ; il reçoit le nom de *hetu.* [2]

Le second est ce qui amène la réexistence — comme la production de la pousse, tige, etc., est un processus causal *(samudaya)* qui amène le fruit ; il reçoit donc le nom de *samudaya,* cause qui amène.

Le troisième est la cause qui détermine la qualité de la douleur, — comme le champ, l'eau, la fumure, etc., déterminent le *vīrya,* le *vipāka,* le *prabhāva* du fruit ; il reçoit donc le nom de *pratyaya,* cause spécificatrice. [3]

Le quatrième est la cause dont surgit le fruit — comme la fleur est la cause du fruit ; on le nomme donc *prabhava.* [4]

1. *pratisaṃdhibandhacchandaś caturtha iti karmābhisaṃskārachando vā.*

pratisaṃdhir eva bandhaḥ / pratisaṃdher eva vā bandhaḥ pratisaṃdhibandhaḥ / tatra chandaḥ prārthaneti caturthaḥ / karmābhisaṃskārachando vā caturthaḥ ... / karmaṇo vābhisaṃskāraḥ / tatra cchandaḥ / evaṃ caivaṃ ca dānaṃ dāsyāmīti.

2. Les cinq *upādānaskandhas* sont donc dits avoir pour *mūla* ou *hetu* cette sorte de *chanda.*

3. *tṛtīyacchanda itthaṃ syām iti tajjātīyaduḥkhapratyaya iti / yatprakāraḥ punarbhavacchandas tatprakārasya duḥkhasya pratyayaḥ saṃbhavati / tasya viśeṣarūpatvād viśeṣarūpaṃ phalam utpadyata ity abhiprāyaḥ / phālasyeva kṣetrodakapāṣyādikam iti / pāṣiḥ (?) śuṣko gomayaḥ / ādiśabdena vātātapādir gṛhyate / tato 'pi hi phalasampad iti / vīryaṃ śītavīryatā uṣmavīryateti / vipākaḥ uṣmapariṇāmatā madhurapariṇāmateti / prabhāvaḥ sāmarthyaviśeṣaḥ / tadyathāmlatve tulye bījapūrakarasaḥ pittaṃ janayati / āmalakarasas tu śamayatīti.*

Sur *vīrya, vipāka* et *prabhāva* d'un fruit de la terre comme aliment, ou d'une drogue, Sarvadarśanasaṃgraha, 16, 22, Kandalī, 130, Suśruta, i. 1 et 40.

4. Bhāṣya : *tata eva tatsaṃbhavāt phalasyeva puṣpāvasānam* — Vyākhya : *tata eva pratisaṃdhibandhacchandāt pratisaṃdhibandhasya punarbhavalakṣaṇasya saṃbhavād utpādāt / ... yathā puṣpāvasānaṃ phalasya prabhavas tadvat.*

Le quatrième *chanda* est la cause immédiate *(sākṣād dhetuḥ)*; les trois autres sont des causes médiates *(pāramparyeṇa hetavaḥ)*.

B. Et encore *(atha ca)*, d'après le Sūtra [1], il y a deux groupes de cinq *tṛṣṇāvicāritas* « modes de la soif », et deux groupes de quatre, qui sont respectivement les quatre *chandas* étudiés ci-dessus. Les deux premiers *chandas* sont de cinq aspects, les deux derniers de quatre. [11 b]

a. « Lorsqu'on pense *asmi*, « je suis », se produit l'*ātmabhāvachanda* général, « affection pour sa propre personne sans détermination », lequel est quintuple : *ittham asmi, evam asmi, anyathāsmi, sad asmi, asad asmi :* « Je suis tel ; je suis de même [qu'auparavant] ; je suis différemment ; je suis quelque chose qui est ; je suis quelque chose qui n'est pas. »

b. Lorsqu'on pense *bhaviṣyāmi*, « je serai », se produit le *punarbhavacchanda* général, « soif de réexistence sans détermination », lui aussi quintuple : *itthaṃ bhaviṣyāmi, evaṃ bhaviṣyāmi, anyathā bhaviṣyāmi, sad bhaviṣyāmi, asad bhaviṣyāmi :* « Je serai tel ; je serai de même ....

c. Se produit le *punarbhavacchanda* particularisé, quadruple : *syām, itthaṃ syām, evaṃ syām, anyathā syām :* « Que je sois ; que je sois tel ; que je sois de même ; que je sois différemment. »

d. Se produit le *pratisaṃdhibandhachanda*, quadruple : *api nu syām, apītthaṃ syām, apy evaṃ syām, apy anyathā syam :* « Il faut absolument que je sois, que je sois tel, de même, différemment. » [2]

1. Paramārtha : « D'après le Sūtra des *tṛṣṇāvicaritas*, il y a deux groupes de cinq, deux groupes de quatre ». Tout ce qui suit jusque p. 37 l. 3 est omis.

Notre texte présente une étroite parenté avec Aṅguttara, ii. 212, sur les dix-huit *taṅhāvicaritas*, où les lectures sont incertaines, et Vibhaṅga, 392-400, où elles sont sûres mais restent difficiles à interpréter (Mrs Rhys Davids a eu la grande bonté de me communiquer le texte de Sammohavinodanī et de Manorathapūranī, voir note p. suivante).

On peut rapprocher la liste : « Existai-je dans le passé ? ... », Kośa, iii. 22 c, Majjhima, i. 8, i, 111, Visuddhimagga, 599, Madhyamakavṛtti, 593.

D'après II trad. 281, *chanda* est relatif au futur.

2. *tṛṣṇāvicaritānāṃ dvau pañcakau gaṇau dvau catuṣkau catvāraś chandā yathākramaṃ bhavanti / prathamacchandaḥ pañcākāraḥ ...... / ka-*

Les premiers *chandas* sont la cause initiale *(ādikaraṇa)* de la douleur ; ils sont donc le *hetu*.... Le reste comme ci-dessus.

iii. 1. *nirodha*, parce que coupure de la transmigration. [1]

2. *śānta*, parce que cessation *(uparama)* de toute douleur, ainsi qu'il est dit : « Tous les *saṃskāras*, ô Bhikṣus, sont douleur ; le seul Nirvāṇa est absolument calme ». [2]

3. *praṇīta*, parce que sans supérieur *(anuttara)*.

4. *niḥsaraṇa*, parce que sans retour *(avivartya ?)*.

iv. 1. *mārga*, parce que semblable à un chemin droit.

2. *nyāya*, parce que vrai. [3] [12 a]

3. *pratipad*, parce que déterminé ou exclusif *(pratiniyata)* : c'est-à-dire on arrive par ce chemin et non par un autre [4], comme il

tham / asmīti bhikṣavaḥ saty ātmadṛṣṭau satyām ittham asmīti bhavati idaṃprakāro 'smīti bhavati / tadyogāt tṛṣṇām utpādayatīty arthaḥ / evam asmīti yathāpūrvam eva nānyathety arthaḥ / anyathāsmīti anyena prakāreṇa varṇabalapratibhānādidarśanāt / sad asmīti bhavati / viparyayād asad asmīti / ayam abhedena pañcadhātmabhāvacchandaḥ prathamaḥ // bhaviṣyāmīty asya bhavatīti śāśvatarūpeṇa / na bhaviṣyāmīty ucchedarūpeṇa / itthaṃ bhaviṣyāmīti vistareṇa pūrvavad vyākhyānam ity ayam abhedena pañcadhā punarbhavacchando dvitīyaḥ // syām ity asya bhavati / itthaṃ syām evaṃ syām anyathā syām ity asya bhavatīty ayaṃ bhedena caturdhā punarbhavacchandas tṛtīyaḥ // api nu syām ity asya bhavati / apītthaṃ syām apy evaṃ syām apy anyathā syām ity asya caturdhā pratisaṃdhibandhacchandaś caturthaḥ.

Le Vibhaṅga, au lieu de *sad asmīti* et *asad asmīti* a 1. *as' asmīti* (= *nicco 'smi* ...) et 2. *sāt'asmīti* ou *sat'asmi* (= *ucchissāmi na bhavissāmi*). — Le commentaire dit : *atthīti asa / niccass' etam adhivacanam.* — Mrs Rhys Davids remarque : *as* = *asa* = *asan* = *asanto* = « mauvais », Jataka iv. 435 : *sataṃ vā asan* (accusatif singulier). — On aurait : « je suis mauvais, je suis bon ». — La Manorathapūraṇi explique *sata* par *sīdati* dans le sens de *anicca* : c'est l'explication que nous avons rencontrée pour *satkāya*, Kośa, v. p. 16.

Le commentaire du Vibhaṅga entend *syām* = « Serai-je ? ».

1. L'original est peut-être *pravṛttyupacchedāt.* — Sur *pravṛtti*, ii. 6. — Peut-être *vaṭṭūpaccheda* = *vartmopaccheda* que je pense qu'il faut lire Mahāvastu, ii. 285, iii. 200, cité Kośa, ii. trad. p. 285, note.

2. Saṃyukta, 17, 16.

3. Peut-être *yathābhūtavartanāt.*

4. *pratiniyatatvāt pratipad iti / pratiniyatā pat padanam pratipat / kathaṃ punaḥ pratiniyatā / anayaiva tadgamanāt.*

est dit : « Ce chemin mène à la pureté, les autres systèmes n'y mènent pas ».

4. *nairyāṇika,* parce que séparant définitivement de la triple existence *(bhava).*

[Quatrième explication]. [1]

i. En outre, c'est pour guérir les gens qui nourrissent les vues de *nitya, sukha, ātmīya* et *ātman* que sont établis les aspects *(ākāra)* de *anitya, duḥkha, śūnya, anātmaka.* [2]

ii. 1. L'aspect *hetu* s'oppose à la vue : « Il n'y a pas de cause » *(nāsti hetuḥ).* (v. 7, trad. p. 18)

2. L'aspect *samudaya* s'oppose à la vue : « La cause est unique » — soit Īśvara, soit le *pradhāna* (ii. 64). La cause est un complexe *(samudayo hetuḥ).*

3. L'aspect *prabhava* s'oppose à la vue d'évolution *(pariṇāmadṛṣṭi),* à la théorie que le *bhāva,* existant d'abord, se transforme : le *bhāva* commence. [3]

4. L'aspect *pratyaya* s'oppose à la vue que le monde est créé par un être intelligent *(buddhipūrvakṛtadṛṣṭi)* (iv. 1) : les choses naissent de telles et telles causes, d'une multiplicité de causes. [4]

iii. 1. L'aspect *nirodha* s'sppose à la vue : « Il n'y a pas de délivrance ».

2. L'aspect *śānta* s'oppose à la vue : « La délivrance est douleur ».

3. L'aspect *praṇīta* s'oppose à la vue que le bonheur des *dhyānas* et des *samāpattis* est excellent *(praṇīta).* (v. 7, trad. p. 18).

1. Dans son petit traité, Saṃghabhadra prend à son compte cette explication pour démontrer que les « aspects » sont bien au nombre de seize.

2. *nityādidṛṣṭicaritānāṃ pudgalānāṃ pratipakṣena.* — Vyākhyā : *nityaṃ sukham ātmīyam ātmeti ca dṛṣṭiś caritam eṣāṃ ta ime nityasukhātmīyātmadṛṣṭicaritāḥ.*

3. *ādibhāvo 'yaṃ na tu pūrvam avasthitaḥ pariṇamata iti.* — Voir v. 26, trad. p. 54, n. 3 ; iii. 50 a.

4. *nedam īśvarabuddhikṛtaṃ jagat / kiṃ tarhi tattatpratītaṃ tat tad bhavatīti / vīpsārtho hi pratiśabdaḥ / tasmād anekapratyayajanitaṃ jagad iti jñāpitaṃ bhavati.*

Le sens de *pratyaya* et de *pratītyasamutpāda* est discuté Kośa, iii. 28,

4. L'aspect *niḥsaraṇa* s'oppose à la vue que la délivrance est sujette à chute, n'est pas définitive.

iv. Les aspects *mārga, nyāya, pratipad, nairyāṇika,* s'opposent respectivement aux vues qu'il n'y a pas de chemin, qu'un faux chemin *(mithyā)* est le chemin, qu'il y a un autre chemin, que le chemin est sujet à chute.

13 b. Les « aspects » sont *prajñā*.[1]

Les aspects, *ākāras*, sont de leur nature le mental *prajñā*, discernement. (ii. 24)

Mais, disons-nous, s'il en est ainsi, la *prajñā*, la connaissance qui discerne les *dharmas*, ne sera pas munie des *ākāras*, car la *prajñā* ne peut être associée *(saṃprayukta)* à *prajñā*. Il est donc correct de dire — avec les Sautrāntikas — que l'*ākāra* est le mode de « perception » *(grahaṇa)* des objets par la pensée et les mentaux *(cittacaitta)*.[2]

Est-ce seulement la *prajñā* qui perçoit *(grah)* les caractères *(viśeṣa)* (i. 14 c) des objets ?

13 b-c. Perçoit, tout ce qui a un objet.

La *prajñā* et tous les autres *dharmas* « qui ont un objet » *(sālamba)*[3] perçoivent.

1. 13 b-d : rnam pa śes rab daṅ bcas paḥi / dmigs daṅ bcas pas ḥdzin par byed / yod pa thams cad gzuṅ bya yin.

Sur *ākāra*, ii. 34 b-d, trad. p. 176, note 5.

2. *evaṃ tu yuktaṃ syād iti sautrāntikamatam / ālambanagrahaṇaprakāra ākāraḥ.*

Cette explication est satisfaisante, car on conçoit bien que la *prajñā* — la connaissance discernante (ii. 24) — prenne les « aspects », c'est-à-dire saisisse d'une certaine manière (comme impermanentes, etc.) les choses *(ālambana)*. En outre cette explication rend compte du mot *ākāra :*

On prend à *ālambana* le son *ā ;* on prend à *prakāra* la finale *kāra*, et on a *ākāra* en supprimant *-lambanagrahanapra-*

3. *sālambā iti / ālambety ākārantam etac chabdarūpaṃ ghañantaṃ vā ālamba iti / sahālambayā sahālambena vā vartante sālambāḥ sālambanā ity arthaḥ.*

Sur les *dharmas* « qui ont un objet », Kośa, ii. 34 b. — Kathāvatthu, ix. 3-7 ; Vibhaṅga, 428, Dhammasaṅgaṇi, 1185, 1508. — La Madhyamakavṛtti, 84, cite l'Āgama : *sālambanā dharmāḥ katame / sarve cittacaittāḥ.*

13 d. Est objet de perception tout ce qui existe.

Tout ce qui existe est perçu [12 b] par les *dharmas* « qui ont un objet ».

On a donc trois catégories plus ou moins larges : 1. la *prajñā* est *ākāra*, sujet, objet ; 2. les autres *cittas-caittas*, qui sont associés à la *prajñā*, sont sujet et objet ; 3. tous les autres *dharmas*, conditionnés ou inconditionnés, sont seulement objet. [1]

Nous avons expliqué les aspects des dix *jñānas*, il faut expliquer leur nature, la terre qui leur sert de point d'appui *(bhūmi)*, la personne *(āśraya)* dans laquelle ils naissent.

14 a. Le premier est de trois natures, les autres sont bons. [2]

Le premier, c'est-à-dire le *lokasaṃvṛtijñāna*, parce que ce *jñāna* est nommé d'abord dans la Kārikā (vii. 2 b) [3], est de trois sortes, bon, mauvais, non défini. Les autres neuf *jñānas* sont seulement bons.

14 b. Le premier, dans toutes les terres. [4]

Dans toutes les terres, du Kāmadhātu jusqu'au *bhavāgra* (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*.

14 c. Dans six, le *jñāna* dénommé *dharma*. [5]

Le *dharmajñāna* est obtenu dans ou par les quatre *dhyānas*, l'*anāgamya* et le *dhyānāntara*.

1. Vibhāṣā, 39, 10. — Trois systèmes : 1. La *prajñā* est *ākāra*, *grāhaka*, *gṛhya* ; les *cittacaittas* associés à la *prajñā* sont *grāhaka* et *gṛhya* ; ce qui est concomitant *(sahabhū)* à la *prajñā* et ce qui est *cittaviprayukta* est *gṛhya*. 2. Tout *citta-caitta* est *ākāra*, *grāhaka*, *gṛhya* ; tout autre *dharma* est *gṛhya*. 3. Tout *dharma* est *ākāra* ; les *dharmas saṃprayukta* sont *ākāra*, *grāhaka* et *gṛhya* ; les *viprayuktas* sont *ākāra* et *gṛhya* (Le sens de *ākāra* est ici tout différent).

2. daṅ po rnam gsum gzhan rnams dge = *ādyaṃ* [*tridhānyāni kuśalāni*].

3. Dans le Śāstra, c'est le *dharmajñāna* qui ouvre la liste.

4. daṅ po sa rnams thams cad na = [*ādyaṃ sarvabhūmiṣu*]

5. drug na chos ces bya = *dharmākhyaṃ ṣaṭsu*.

14 c-d. Dans neuf, celui qu'on appelle *anvaya.*[1]

L'*anvayajñāna* est obtenu dans les six terres qui viennent d'être dites, et, en outre, dans trois *ārūpyas.*

14 d. Six *jñānas,* de même.[2]

Six *jñānas, duḥkha, samudaya, nirodha, mārga, kṣaya, anutpāda,* lorsqu'on les considère d'ensemble, sont obtenus dans neuf terres ; lorsqu'ils font partie du *dharmajñāna,* ils sont obtenus dans six terres ; lorsqu'ils font partie de l'*anvayajñāna,* ils sont obtenus dans neuf terres.

15 a. Le *paracittajñāna,* dans les quatre *dhyānas.*[3]

Le *paracittajñāna* n'est obtenu que dans les quatre *dhyānas,* et non pas ailleurs.

15 b. Il a pour point d'appui une personne du Kāma et du Rūpa.[4]

Les êtres du Kāma et du Rūpa réalisent *(saṃmukhībhāva)* le *paracittajñāna.*

15 c. Le *dharmajñāna,* une personne du Kāma.[5]

1. dgu na / rjes śes bya = [*navasu tv anvayākhyam*]
2. de bzhin drug = [*tathaiva ṣaṭ* //]
3. gzhan yid śes bsam gtan bzhi na = [*caturdhyāne paramanojñānam*]
4. de ni ḥdod daṅ gzugs rten can
5. chos ces bya ba ḥdod rten can = [*kāmāśrayaṃ tu dharmākhyaṃ*]
On entend bien que des êtres nés dans l'Ārūpya ne puissent « actualiser » le *dharmajñāna* qui a pour objet la douleur, l'origine, etc. du Kāma. Mais pourquoi les êtres nés dans le Rūpa en sont-ils incapables ? Nous avons vu qu'un homme actualise ce *jñāna* en entrant dans les *dhyānas* (qui sont du Rūpa) (vii. 14 c). — Quelques-uns disent : « Le *dharmajñāna* a pour fin la « détestation » *(vidūṣaṇā)* du Kāma ; or une personne née dans le Rūpa a abandonné le Kāma par le fait même qu'elle a transmigré dans une terre de détachement [du Kāma] *(vairāgyabhūmisaṃcārāt)* ; le *dharmajñāna* n'a donc pas à naître. Autre le cas d'un homme « détaché du Kāma » *(vītarāga)* [et entré en *dhyāna* grâce à ce détachement] : il peut actualiser le *dharmajñāna* parce que son existence dans le Kāma n'est pas épuisée *(kāmadhātūpapatteḥ sāvaśeṣatvāt).* » — Saṃghabhadra explique autrement pourquoi le *dharmajñāna* ne peut être actualisé que par des êtres du Kāmadhātu : *tatsamāpattivyutthānacittānāṃ kāmadhātāv*

Le *dharmajñāna* ne peut être réalisé que par une personne du Kāmadhātu, non par une personne du Rūpa ou de l'Ārūpya.

15 d. Les autres, les personnes des trois sphères. [1]

Quels sont les autres *jñānas ?* Les huit *jñānas* qui restent quand on a écarté le *paracittajñāna* et le *dharmajñāna.*

Nous avons expliqué les terres par lesquelles on acquiert les *jñānas*, et la sphère à laquelle appartiennent les personnes qui peuvent acquérir les *jñānas*. Expliquons la relation des *jñānas* et des quatre *smṛtyupasthānas* (vi. 15).

16 a. Le *nirodhajñāna* est un *smṛtyupasthāna*. [2]

Le *nirodhajñāna* est le *dharmasmṛtyupasthāna.*

16 b. Le *paracittajñāna* est trois.

Le *paracittajñāna,* portant sur la pensée d'autrui, porte nécessairement sur *vedanā, saṃjñā, saṃskāras.*

16 c. Les autres, quatre.

En excluant le *nirodhajñāna* et le *paracittajñāna*, les autres

eva sadbhāvāt / anuparivartakāśrayābhāvād vā / dharmajñānānuparivartakasya hi śīlasya kāmāvacarāṇy eva bhūtāny āśrayā dauḥśīlyasamutthāpakakleśaprāptivibandhakatvāt prātipakṣikatvāt / tāni ca tatra na santī i dharmajñānaṃ kāmadhātvāśrayam eva : « Parce que c'est seulement dans le Kāma que sont possibles les pensées de sortie du recueillement [où on réalise le *dharmajñāna*] ; ou encore parce que, dans les deux sphères supérieures, manquent les éléments *(bhūtas)* qui peuvent servir de support *(āśraya)* à cette espèce de moralité *(śīla)* qui accompagne nécessairement le *dharmajñāna.* Cette moralité est opposée aux *kleśas* qui produisent l'immoralité *(dauḥśīlya) ;* l'immoralité n'existe que dans le Kāma ; les éléments susceptibles de supporter la moralité qui s'y oppose n'existent donc que dans le Kāma.

1. khams gsum pa yi rten can gzhan = [*anyat dhātutrayāśrayam*]

2. ḥgog blo dran pa ñer gzhag pa / gcig ste pha rol sems blo ni / gsum mo lhag ma bzhi yin no = [*smṛtyupasthānam ekaṃ nirodhadhīḥ paracittadhīḥ / trīṇi śeṣāṇi catvāri*] (Ordre des mots de Paramārtha).

huit *jñānas* ont pour nature les quatre *smṛtyupasthānas*. [Le *duḥkhajñāna*, en effet, porte quelquefois sur le corps .... ; le *mārgajñāna*, lorsqu'il a pour objet l'*anāsravasaṃvara* [1], est *kāyasmṛtyupasthāna*].

De combien de *jñānas* les différents *jñānas* sont-ils l'objet ?

16 d. Neuf *jñānas* sont l'objet du *dharmajñāna*. [2]

En excluant l'*anvayajñāna*.

17 a. Neuf sont l'objet de l'*anvaya* et du *mārgajñāna*.

En excluant le *dharmajñāna* en ce qui regarde l'*anvayajñāna* ; en excluant le *lokasaṃvṛtijñāna* en ce qui regarde le *mārgajñāna*, parce qu'il ne fait pas partie du chemin [13 b].

17 b. Deux sont l'objet du *duḥkha* et du *samudayajñāna*.

Le *lokasaṃvṛtijñāna* et la partie du *paracittajñāna* qui est impure *(sāsrava)*, sont objet du *duḥkha* et du *samudayajñāna*.

17 c. Dix, de quatre.

Les dix *jñānas* sont l'objet des *lokasaṃvṛti*, *paracitta*, *kṣaya* et *anutpādajñāna*.

17 c. Aucun n'est l'objet d'un.

Aucun *jñāna* n'est l'objet du *nirodhajñāna* dont le seul objet est le *pratisaṃkhyānirodha*.

Combien de *dharmas* constituent dans l'ensemble l'objet des dix *jñānas* ? Combien de *dharmas* constituent l'objet de chaque *jñāna* ? [3]

1. Voir iv. 13 c.

2. chos blohi spyod yul dgu yin no // lam rjes blo yi dgu yin no / sdug bsṅal rgyu blo gñis yin no / bzhi yi bcu yin gcig gi min = [*dharmadhīgocaro nava* // *nava mārgānvayadhiyor duḥkhahetudhiyor dvayam* / *caturṇāṃ daśa naikasya*]

3. Ce préambule manque dans Paramārtha.

17 d. Leur objet, dans l'ensemble, est dix *dharmas.* [1]

Quels sont ces dix sortes de *dharmas ?*

18 a-b. *Dharmas* des trois sphères, *dharmas* purs, *asaṃskṛtas,* chaque catégorie étant double. [2]

Les *saṃskṛtadharmas* se divisent en huit classes : *dharmas* de Kāmadhātu, de Rūpadhātu, d'Ārūpyadhātu, plus les *dharmas* purs, les uns et les autres associés à la pensée ou dissociés de la pensée *(saṃprayukta, viprayukta)* (ii. 22).

Les *asaṃskṛtadharmas* se divisent en deux classes, bon *(kuśala)* et non-défini *(avyākṛta).* [3]

Quelles de ces dix classes de *dharmas* sont l'objet des dix *jñānas ?*

1. Le *lokasaṃvṛtijñāna* porte sur les dix *dharmas ;* 2. le *dharmajñāna* porte sur cinq : deux *dharmas* de Kāmadhātu, associés ou dissociés de la pensée ; deux *dharmas* purs (Chemin), associés ou dissociés de la pensée [4] ; bon *asaṃskṛta ;* 3. l'*anvayajñāna* porte sur sept : deux de Rūpadhātu, deux d'Ārūpya, deux purs, ce qui fait six [14 a], et le bon *asaṃskṛta ;* 4-5. le *duḥkhajñāna* et le *samudayajñāna* portent sur six : deux de chaque *dhātu ;* 6. le *nirodhajñāna* porte seulement sur le bon *asaṃskṛta ;* 7. le *mārgajñāna* porte sur les deux *dharmas* purs ; 8. le *paracittajñāna* porte sur trois : les *dharmas* associés à la pensée qui sont de Kāmadhātu, de Rūpadhātu, purs ; 9-10. le *kṣayajñāna* et l'*anutpadajñāna* portent sur neuf *dharmas,* en exceptant l'*asaṃskṛta* non-défini.

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha traduit littéralement l'original qui est rendu en tibétain par : *chos bcu dag ni sbyar bar bya :* « Dix *dharmas* doivent être mis en rapport », et il ajoute le bhāṣya : « Pour déterminer l'objet des *jñānas,* il faut établir la relation des dix *jñānas* avec dix sortes de *dharmas.* Quels sont ces dix sortes de *dharmas ?* ..... »

2. khams gsum pa daṅ dri med chos / ḥdus ma byas [rnams] gñis gñis so = [*traidhātukāmalā dharmā asaṃskṛtā dvidhā dvidhā* /]

3. D'une part le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa, d'autre part l'*apratisaṃkhyānirodha* et l'*ākāśa.*

4. Le *mārge dharmajñāna* porte sur le Chemin ; fait partie du chemin la moralité qui est *anāsravasaṃvara,* c'est-à-dire *rūpa* (iv. 13 c).

Peut-on, par un seul *jñāna*, connaître tous les *dharmas* ?[1] — Non. Cependant

18 c-d. Un *saṃvṛtijñāna*, en exceptant son complexe, connaît le reste comme non-soi.[2]

Lorsqu'un moment de *saṃvṛtijñāna* connaît tous les *dharmas* comme n'étant pas un « soi », c'est en exceptant, dans la totalité des *dharmas*, 1. soi-même, ce même moment de *saṃvṛtijñāna*, car le sujet de la connaissance ne peut être son propre objet *(viṣayiviṣayabhedāt)*[3] ; 2. les *dharmas* mentaux *(caittas)* qui lui sont associés, car ils ont le même objet que lui *(ekālambanatvāt)* ; 3.[4] les *dharmas*

1. Hiuan-tsang : Y a-t-il un moment de savoir qui prenne pour objet tous les *dharmas* ? — Le texte porte : *syād ekena jñānena sarvān dharmān jānīyāt* / *na syāt.*

Ceci paraît être le début de la discussion Vibhāṣā, 9, 8, citée par Kiokuga Saeki : « Y a-t-il un *jñāna* qui connaisse tous les *dharmas* ? — Non. — Le *jñāna* qui connaît que tous les *dharmas* ne sont pas *ātman*, qu'est-ce que ce *jñāna* ne connaît pas ? — Il ne se connaît pas soi-même ; il ne connaît pas les *dharmas* qui lui sont associés ou coexistants. En disant qu'il ne se connaît pas soi-même, on réfute la thèse des Mahāsāṃghikas ; en disant qu'il ne connaît pas les *dharmas* associés, on refute la thèse des Dharmaguptas (fa-mĭ-pou) ; en disant qu'il ne connaît pas les *dharmas* coexistants, on réfute la thèse des Mahīśāsakas ; en disant que le *jñāna* connaît, on réfute la thèse des Vātsīputriyas [qui attribuent la connaissance au Pudgala (??)]. »

Comparer Kathāvatthu, v. 9, où les Andhakas tirent parti d'un texte : *sabbasaṅkhāresu aniccato diṭṭhesu taṃ pi ñāṇam aniccato diṭṭhaṃ hoti.*

La Vyākhyā cite le Sūtra : *ihāsmākaṃ bho gautama upasthānaśālāyāṃ saṃniṣaṇṇānāṃ saṃnipatitānāṃ evaṃrūpo 'ntarākathāsamudāhāro 'bhūt / śramaṇo gautamaḥ kilaivam āha / nāsti sa kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā yaḥ sakṛt sarvaṃ jānīyāt sarvaṃ paśyed iti / tathyam idaṃ bho gautama /*

2. kun rdzob gcig pus raṅ thsogs las / gzhan ni bdag med ñid rig ḥgyur.

3. *svātmani vṛttinirodhāt / na hi saivāsidhārā tayaiva cchidyate.* — Bodhicaryāvatāra, ix. 18 : na cchinatti yathātmānam asidhārā tathā manaḥ. — Lieu commun de la philosophie indienne ; toutefois les Sautrāntikas-Vijñānavādins diront que la lampe s'éclaire elle-même. — Par une curieuse contradiction, les Vaibhāṣikas qui nient que la pensée se connaisse elle-même, admettent que la sensation *(vedanā)* est sentie non par une autre sensation, mais par le seul fait qu'elle est présente (iv. 49).

4. *atisaṃnikṛṣṭatvād iti cakṣuṣo 'ñjanāñjanaśalākādarśanavat.*

dissociés de la pensée *(viprayukta)* qui l'accompagnent *(sahabhū)*, par exemple ses *lakṣaṇas* (ii. 45 c), car ils sont trop proches.

Ce *saṃvṛtijñāna* de connaissance universelle appartient seulement au Kāmadhātu (= *tac ca kāmadhātvavacaram eva*), étant *prajñā* d'audition ou de réflexion *(śrutamayī, cintāmayī*, vi. trad. p. 144), [14 b] non pas *prajñā* de recueillement *(bhāvanāmayī)* (iv. p. 123 c) [14 b]. Le *saṃvṛtijñāna* qui est de cette troisième sorte de *prajñā*, a toujours pour objet une terre déterminée. S'il en était autrement on pourrait obtenir en même temps le détachement à l'endroit de toutes les terres. [1]

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha omet la dernière phrase (« S'il en était autrement ...... ») et traduit : « Quand il est *jñāna* du Kāmadhatu il est *prajnā* d'audition et de réflexion ; quand il est *jñāna* du Rūpadhātu, il est seulement *prajñā* d'audition, non de recueillement, car cette dernière sorte de *prajñā* a toujours pour objet une terre déterminée. »

Vasubandhu suit Nanjio, 1287 (10, 14) : « Ce *jñāna* est *prajñā* d'audition, de réflexion, non pas de recueillement ; car la *prajñā* de recueillement a un objet délimité ».

Vyākhyā : *tasya vyavacchinnabhūmyālambanatvād iti / yasmād bhāvanāmayaṃ rūpāvacaraṃ saṃvṛtijñānaṃ vyavacchinnām eva bhūmim ālambate / kāmadhātuṃ vā prathamaṃ vā dhyānaṃ yāvad bhavāgraṃ vā / kiṃ kāraṇam / ānantaryavimuktimārgāṇām adharottarabhūmyālambavatvād yathoktaṃ yathākramaṃ śāntādyudārādyākārā uttarādharagocara iti vacanāt* (vi. 49) */ yadi ca tat sarvabhūmyālambanaṃ syāt sarvato yugapad vairāgyaṃ syāt / prayogaviśeṣamārgayor yathāsaṃbhavaṃ kā cid eva bhūmir ālambanam / katham / nirvedhabhāgīyaprayogamārgasaṃgṛhītasya hi yasya kāmadhātur ālambanam na tasyetarau dhātū / yasyetarau dhātū na tasya kāmadhātur ālambanam / aśubhāpramāṇābhibhvāyatanādividūṣaṇaviśeṣamārgasaṃgṛhītasya kāmadhātur evālambanaṃ netarau dhātū.*

D'après Yaśomitra, interprète fidèle de Vasubandhu qui est, sur ce point, approuvé par Saṃghabhadra, c'est seulement par une *prajñā* de recueillement *(bhāvanā)* qu'on obtient le détachement *(vairāgya)*. La *prajñā* d'audition et de réflexion, qui est du Kāmadhātu, porte en vain sur les *dharmas* de toutes les terres ; elle ne suffit pas à en dégoûter : la *prajñā* de *bhāvanā* est plus puissante (iv. 123 c.). De ce principe, Vasubandhu conclut que la connaissance universelle de « l'absence de soi » des *dharmas* appartient au Kāmadhātu, car, appartenant au Rūpadhātu (c'est-à-dire étant de *bhāvanā*, étant obtenue dans les *dhyānas)* elle produirait le détachement de toutes les terres. Saṃghabhadra conteste ce raisonnement, car la *prajñā* pratiquée dans les *dhyānas (prajñā* impure, puis-

De combien de *jñānas* sont munies les différentes catégories d'hommes ?

Le Pṛthagjana possède seulement le *lokasaṃvṛtijñāna* ; lorsqu'il est « détaché » [du Kāmadhātu] *(virakta* ou *vītarāga)*, il possède aussi le *paracittajñāna*. Quant à l'Ārya,

19 a-b. Non détaché, au premier moment pur, il possède un *jñāna*.[1]

L'Ārya qui ne s'est pas détaché par le chemin mondain avant d'entrer dans le Chemin, au moment où naît la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (vi. 25 c), possède un seul *jñāna*, le *lokasaṃvṛtijñāna*, parce que la *kṣānti* (vii. 1) n'est pas *jñāna*.

qu'il s'agit de *saṃvṛtijñāna)* ne comporte jamais le dégoût de la terre supérieure à celle dont on veut se délivrer (vi. 49).

Notons ici que Hiuan-tsang traduit les deux pādas 18 c-d par trois pādas : « Le *saṃvṛtijñāna*, en excluant son « groupe » — ensemble a pour objet tous les *dharmas* — en les comprenant sous l'aspect de non-soi », et ajoute un quatrième pāda : « il est fait d'audition et de réflexion ».

Saṃghabhadra, dans son second traité (Nanjio, 1266), corrige les Kārikās où Vasubandhu s'écarte de la saine doctrine Vaibhāṣika ; la version de Hiuan-tsang (xxiii. 8, fol. 69 b) donne, au quatrième pāda : « Il est fait d'audition, de réflexion et de méditation ».

Saṃghabhadra pense, en effet (xxiii. 6, fol. 56 b, premier traité) : « Ce *jñāna* est seulement du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, non de l'Ārūpyadhātu,... Il est *prajñā* d'audition, de réflexion, de recueillement *(bhāvanā) :* car ces trois *prajñās* sont capables d'avoir pour objet tous les *dharmas* à l'exclusion d'elles-mêmes et de leur « groupe ». Il est vrai que le Sautrāntika (= Vasubandhu) dit : « Ce *jñāna* n'est pas *prajñā* de recueillement .... » Mais cela est faux. Dans notre système la *prajñā* de recueillement du domaine des *dhyānas* prend pour objet la terre où on se trouve, la terre supérieure ; elle produit dégoût à l'égard de la terre inférieure, joie à l'égard de la terre supérieure : donc elle ne produit pas détachement à l'égard de la terre supérieure. L'argument du Sautrāntika est donc nul. »

Il semble que, d'après ce que dit ici Yaśomitra, nous devions considérer comme *viśeṣamārga* (vi. 65) la « détestation » *(vidūṣaṇā)* que comportent [les qualités, *guṇa*, à savoir] l'*aśubhā* (vi. 9), les *apramāṇas* (viii. 29) et les *abhibhvāyatanas* (viii. 35 a). — Toutes ces « qualités » sont des *viśeṣa* (v. 10 a, trad. p. 27) ; elles sont acquises par *prayoga, ānantarya, vimuktimārgas,* et se prolongent en *viśeṣamārgas* (vi. 65) ; voir vii. 25 d.

1. zag med skad cig daṅ po la / chags can śes pa gcig daṅ ldan = *ekajñānānvito rāgī prathamānāsravakṣaṇe* /

19 c. Au second moment, il possède trois *jñānas.* [1]

Au moment du *duḥkhe dharmajñāna,* il possède *lokasaṃvṛtijñāna, dharmajñāna, duḥkhajñāna.*

19 c-d. Au delà, à quatre moments, s'ajoute chaque fois un *jñāna.* [2]

Au delà du deuxième moment, à quatre moments, s'ajoute chaque fois un *jñāna ;* au quatrième moment *(duḥkhe 'nvayajñāna),* l'*anvayajñāna ;* au sixième *(samudaye dharmajñāna),* le *samudayajñāna ;* au dixième *(nirodhe dharmajñāna),* le *nirodhajñāna ;* au quatorzième *(mārge dharmajñāna),* le *mārgajñāna.*

Par conséquent, parvenu au *mārge dharmajñāna,* l'ascète possède sept *jñānas.* [3]

Pour l'Ārya qui, avant d'entrer dans le chemin pur *(darśanamārga),* a obtenu le détachement par le chemin mondain, il faut ajouter le *paracittajñāna.* L'Arhat *samayavimukta* (vi. 50, 56) possède neuf *jñānas,* en ajoutant le *kṣayajñāna ;* l'Arhat *asamayavimukta* possède en outre l'*anutpādajñāna.* (vi. 50) [4] [15 a]

Combien de *jñānas* l'ascète cultive-t-il (acquiert-il) [5] à la fois dans les différents stades, *darśanamārga,* chemin de la vue des vérités, *bhāvanāmārga,* chemin de méditation, etc. ?

En ce qui concerne les quinze pensées (vi. 28 c-d) du *darśanamārga :*

1. gñis pa la gsum = *dvitīye tribhiḥ.*

2. yan chad ni / bzhi la re re ḥphel daṅ ldan = [*ūrdhvaṃ tu*] *caturṣv* [*ekaikavardhitaiḥ* //]

3. Hiuan-tsang : Dans les stades ou moments qui ne comportent pas d'augmentation du nombre des *jñānas* (3me, 5me, 7me, 8me, 9me, 11me, 12me, 13me, 15me moments de l'*abhisamaya),* il possède les *jñānas* du dernier moment antérieur qui comporte augmentation. Donc, au début du *bhāvanāmārga* (16me moment), il possède nécessairement sept *jñānas.*

4. Cette dernière phrase est ajoutée par Hiuan-tsang.

5. Vyākhyā : *iha dvividhā bhāvanādhikṛtā pratilambhabhāvanā niṣevaṇabhāvanā ca / pratilambhabhāvanā prāptitaḥ / niṣevaṇabhāvanā saṃmukhībhāvataḥ.* — « Culture » s'entend ici d'acquisition ou prise de possession, et d'actualisation. (Voir vii. 27)

20 a-c. Dans le *darśana*, les *kṣāntis* et les *jñānas* futurs sont acquis à mesure et tels qu'ils sont produits. [1]

Ceux qui sont produits ou actualisés *(saṃmukhībhūta)* sont acquis ou « cultivés » *(bhāvita)*. Par exemple, quand l'ascète produit la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, il cultive la future *kṣānti* de même espèce *(tajjātīya)*, il prend possession de la future *kṣānti* de même espèce. [Et ainsi de suite jusqu'à la *mārge 'nvayajñānakṣānti*]. [2] Sont aussi acquis les quatre aspects *(ākāras)* de cette *kṣānti* (impermanence, etc.) lorsqu'un quelconque des aspects est produit.

Pourquoi, dans le *darśana*, y a-t-il seulement culture ou acquisition des *jñānas* et des *ākāras* de l'espèce du *jñāna* et des *ākāras* produits ? [3]

Lorsqu'est produite la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, le *gotra* — c'est-à-dire la semence ou la cause — de cette *kṣānti*, et les *gotras* de ses quatre *ākāras*, sont pris *(pratilabdha)* [4]. Tandis que les *gotras* des *duḥkhe dharmajñāna*, etc., ne sont pas pris. — Quant aux *ākāras*, on voit que les quatre *ākāras* de chaque vérité sont de même espèce *(sabhāga)*, car ils ont un même objet *(tulyālambanatā)* : lorsqu'un d'eux est actualisé, produit *(saṃmukhībhūta)*, les *gotras* des autres sont pris.

1. mthoṅ baḥi lam la bzod pa daṅ / śes pa ji ltar skyes pa rnams / ma ḥoṅs pa ḥthob = *yathotpannāni bhāvyante kṣāntijñānāni darśane* / [*anāgatāni*]
yathotpannāni bhāvyante = *yāni yāny utpannāni tāni tāni bhāvyante (bhāvyante* = *bhāvanāṃ gacchanti)*. — *bhāvyante* signifie « sont acquis », puisqu'il s'agit de *kṣāntis* et *jñānas* futurs.

2. La *kṣānti* ou le *jñāna* produits sont *sabhāgahetu* (ii. 52 a) — cause dont l'effet lui est semblable — de la *kṣānti* et du *jñāna* futurs de même espèce.

3. *kasmāt sabhāgajñānabhāvanā sabhāgākārabhāvanā ca darśanamārga eva bhavati na bhāvanāmārge.*
La question ne porte pas sur les *kṣāntis* parce qu'il n'y a pas de *kṣāntis* dans le *bhāvanāmārga*.
Vyākhyā : *bhāvanāmārge tu punaḥ sarveṣāṃ jñānānāṃ sabhāgavisabhāgānāṃ tadākārāṇāṃ ca saṃmukhībhāvāt sarveṣāṃ hetavo labdhā bhavantīti tadviśiṣṭā jñānākārā bhāvanāṃ gacchanty anāgatāḥ* /

4. Ci-dessous p. 64.

20 c-d. Dans le chemin de vue on acquiert aussi le *saṃvṛtijñāna* au moment de trois *anvayajñānas*. [1]

L'ascète prend possession du *saṃvṛtijñāna* futur au moment des trois *anvayajñānas* de la douleur, de l'origine et de la destruction (moments 4, 8 et 12 du *darśanamārga*, vi. 26 b) : non pas au moment des *dharmajñānas*, parce que, aux *dharmajñānas*, chaque vérité n'a pas été comprise dans son ensemble, mais seulement relativement au Kāmadhātu.

21 a. Ce *saṃvṛtijñāna* est nommé « fin d'*abhisamaya* ». [2]

On le nomme *abhisamayāntika jñāna*, parce qu'il est cultivé (= acquis) à la fin de la compréhension de chaque vérité.

Pourquoi l'ascète n'en prend-il pas possession au moment du *mārge 'nvayajñāna* (seizième moment de l'*abhisamaya*, premier moment du *bhāvanāmārga)* ? [15 b]

a. Parce que le Chemin *(mārga)* n'a pas été compris *(abhisamita)* auparavant, par un chemin mondain, sous les aspects de *mārga*, *nyāya*, etc. (ci-dessus p. 32). [3]

b. Parce que le Chemin n'est pas susceptible d'être compris dans

1. de ñid la / rjes gsum la ni kun rdzob kyaṅ = [*tatraiva*] *sāṃvṛtaṃ cānvayatraye* //

[Le *darśanamārga* est tout pur *(anāsrava)* et l'ascète qui le pratique ne produit pas en cours de route un *saṃvṛtijñāna*. Mais il prend possession aux moments 4, 8 et 12 du *saṃvṛtijñāna* relatif à chaque vérité : sortant du chemin de vue, il possède, et pourra actualiser, une connaissance mondaine *(sāṃvṛta, laukika)* des vérités, laquelle est dite *pṛṣṭhalabdha*, voir vii. 2 b].

2. de phyir mṅon rtogs mthaḥ zhes bya = [*tato 'bhisamayantākhyam*]

[On a vu ci-dessus (vii. 7, p. 10 n. 4) que les « patiences » se produisant au cours de l'*abhisamaya*, sont nommées *ābhisamayāntika*]

Mahāvyutpatti, 54, 20 (Vibhāṣā, Tokio, xxii. 2, 44 a 14) : *abhisamayāntikaṃ kuśalamūlam* (traduit *mṅon par rtogs paḥi lam mthaḥ las ḥbyuṅ ba* et *mṅon par rtogs paḥi ḥjug pa las ḥbyuṅ ba* = *abhisamayamārga-anta-udbhava, abhisamaya-avatāra-udbhava)*, suivi de 54, 21 : *kṣayajñānalābhikaṃ kuśalamūlam* = racines de biens (ou qualités) obtenues au moment du *kṣayajñāna* (vii. 26 c) ; et 245, 486.

3. Au contraire, tout homme, au cours du *saṃsāra*, a compris douleur, origine et destruction par le chemin mondain (Vyākhyā).

son entièreté *(kṛtsna)*. La douleur, l'origine, la destruction peuvent être respectivement connue, abandonnée, réalisée *(sākṣātkṛta)*, dans leur entièreté ; mais le Chemin ne peut être pratiqué *(bhāvita = saṃmukhīkṛta,* actualisé) dans son entièreté. — Sans doute, d'une personne qui se trouve dans le *darśanamārga*, on ne peut dire que, à la fin de la compréhension des vérités d'origine et de destruction, il y ait pour elle complet abandon de l'origine, complète réalisation de la destruction [1] : cependant un temps viendra où abandon et destruction seront complets. Mais il n'en va pas de même du Chemin, étant donnée la diversité des familles *(gotra)* de Śrāvaka, Pratyekabuddha, Bouddha.

Quelques-uns disent : Parce que le *saṃvṛtijñāna* accompagne le *darśanamārga* [2]. Or le seizième moment de la « compréhension » *(mārge 'nvayajñāna)* fait partie du *bhāvanāmārga* [3]. Donc on n'acquiert pas l'*abhisamayāntika* au seizième moment. — Disons que cet argument ne porte pas, car on ne doit pas tenir comme prouvé que le *saṃvṛtijñāna* n'accompagne pas le *bhāvanāmārga*. [4]

21 b. Il est non destiné à naître. [5]

A aucun moment il n'y a pour lui possibilité de naître.

Ce *jñāna* ne naît ni quand l'ascète est en contemplation, ni quand l'ascète est sorti de contemplation (= vue des vérités). D'une part ce *jñāna* est incompatible avec la contemplation (voir ci-dessus p. 46) ; d'autre part la pensée, en dehors de la contemplation, est trop grossière. [6]

1. En effet l'origine doit encore être abandonnée par la vue de la destruction et du chemin, et encore par le chemin de *bhāvanā*, tandis que toute douleur est parfaitement connue *(parijñāta)* par la vue de la douleur. — Mais « se trouve déjà abandonnée l'origine qui peut être abandonnée par la vue de l'origine. » (Traduction du Paramārtha).

2. *darśanamārgaparivāratvāt.*

3. Les Vaibhāṣikas pensent que le seizième moment appartient au *bhāvanāmārga* (vi. 28 c) ; d'autres écoles le rattachent au *darśanamārga*.

4. *sādhyatvād ajñāpakam. — vayaṃ hi bhāvanāmārgaparivāro 'pi tad iti brūmaḥ* (Vyākhyā).

5. de ni mi skyeḥi chos can yin = *tad anutpattidharmakam* /

6. Ce paragraphe manque dans Hiuan-tsang. — La Vyākhyā fournit une expli-

S'il en est ainsi, comment peut-on dire qu'on prend possession du *saṃvṛtijñāna*, que le *saṃvṛtijñāna* est ' cultivé ' *(bhāvita)* ? — Le Sarvāstivādin répond : Auparavant il n'était pas acquis *(labdha)*, maintenant il est acquis.

Comment peut-il être acquis, puisqu'il ne se produit pas ? — Le Sarvāstivādin répond : Il est dit acquis parce qu'il est acquis, [et non pas parce qu'il devrait se produire].

« Acquis parce qu'acquis », cette manière de dire est inouïe. Vous n'expliquez donc pas comment le *saṃvṛtijñāna* est ' cultivé '. Ce point doit être entendu, comme l'entendent les anciens maîtres, [c'est-à-dire les Sautrāntikas].

D'après ces maîtres, on « cultive » ou acquiert le *saṃvṛtijñāna* par la force de l'Āryamārga (= *darśanamārga)*. Après qu'on est sorti de la contemplation de l'Āryamārga, est réalisé, actualisé *(saṃmukhībhāva)*, un *saṃvṛtijñāna* portant sur les vérités, et beaucoup plus distingué *(viśiṣṭatara)* que celui qui précédait l'obtention de l'Āryamārga. Quand on dit que l'ascète acquiert ce *saṃvṛtijñāna* par le *darśanamārga*, on entend parler de l'acquisition d'une personnalité *(āśraya)* capable de la réalisation de ce *saṃvṛtijñāna*. [1] Comme l'acquisition de minerai d'or est dite acquisition d'or. [16 a] [2]

Les Vaibhāṣikas n'acceptent pas cette manière de voir. Ils tiennent que le *saṃvṛtijñāna* dit *abhisamayāntika* est *anutpattidharmaka*.

21 c. De la terre ou d'une terre inférieure. [3]

Lorsqu'on réalise le *darśanamārga* d'une certaine terre *(bhūmi)*, on acquiert, futur, le *saṃvṛtijñāna* de cette terre ou d'une terre

cation différente.

darśanamārgalabhyaṃ tat tasya kathaṃ bhāvanāmārge saṃmukhībhāvo bhaviṣyati / darśanamārge cotpattyanavakāśo 'syāsti iti tad anupattidharmakam iti varṇayanti [*Vaibhāṣikāḥ*].

1. *tatsaṃmukhībhāvasamarthāśrayalābha*. — Sur *āśraya*, iii. 41, i. p. 37, ii. p. 284, iv. p. 62, 94, 152, v. p. 8.

2. *gotre hi labdhe labdhaṃ gautrikam*. — Vyākhyā : *gotraṃ tadutpādane samartho hetuḥ / tatra bhavaṃ gautrikaṃ saṃvṛtijñānam* (Vyākhyā).

Sur *gotra* au sens où nous l'avons ici *(sabhāgahetu)*, voir i. p. 37, vii. p. 49.

3. raṅ daṅ ḥog sa = [*svādhobhūmi*] — Vibhāṣā, 40, 2.

inférieure. C'est-à-dire : si on réalise le *darśanamārga* en s'appuyant sur l'*anāgamya*, on acquiert, futur, le *darśanamārga* d'une seule terre *(anāgamya)*, on acquiert, futur, le *saṃvṛtijñāna* de deux terres *(anāgamya* et Kāmadhātu) ; et ainsi de suite jusque : si on réalise le *darśanamārga* en s'appuyant sur le quatrième *dhyāna*, on acquiert, futur, le *darśanamārga* de six terres *(anāgamya, dhyānāntara,* quatre *dhyānas)*, on acquiert, futur, le *saṃvṛtijñāna* de sept terres (les mêmes, plus Kāmadhātu).

21 c. Dans le *nirodha*, le dernier. [1]

Si on cultive le *saṃvṛtijñāna* à la fin du *duḥkha* et du *samudaya*, — c'est-à-dire aux moments de *duḥkhe 'nvayajñāna* et de *samudaye 'nvayajñāna* — le *saṃvṛtijñāna* est de sa nature les quatre *smṛtyupasthānas*. (vi. 14)

Si on le cultive à la fin du *nirodha* — c'est-à-dire au moment du *nirodhe 'nvayajñāna* — il est seulement le dernier *smṛtyupasthāna*, à savoir *dharmasmṛtyupasthāna*.

21 d. Il a les aspects de sa vérité. [2]

Lorsqu'on cultive le *saṃvṛtijñāna* à la fin de la compréhension d'une certaine vérité *(tatsatyābhisamayānte)*, le *saṃvṛtijñāna* prend les aspects de cette vérité *(tatsatyākāram eva)* et a pour objet cette vérité *(ālambanam asya tad eva)*

21 d. Il procède de l'effort. [3]

Étant acquis par la force du *darśanamārga*, il est exclusivement ' obtenu par effort, exercice ' *(prayogalābhika, prāyogika)* ; non pas ' inné ' *(upapattilabhya)*, non pas né du détachement *(vairāgya)*.

Les *jñānas* sont ainsi nommés parce que le *jñāna*, savoir, y est l'élément capital ; si on tient compte de leur escorte *(parivāra)*, ils

1. ḥgog paḥi mthaḥ = *nirodhe 'ntyam*
2. raṅ bden rnam can = *svasatyākṛti*
3. ḥbad las byuṅ = [*yatnajam* //]

comportent quatre *skandhas* dans le Kāmadhātu, cinq *skandhas* dans le Rūpadhātu (en ajoutant le *dhyānasaṃvaralakṣaṇarūpa*, iv. 13 c). [Hiuan-tsang, xxvi, fol. 16 a 8]

[1] Combien de *jñānas* cultive-t-on dans les différents stades du chemin de méditation *(bhāvanāmārga)* ?

22 a. Dans le seizième, six, par le non-détaché. [2]

Il faut suppléer ' sont cultivés ', *bhāvyante*, d'après vii. 20 a. — Dans le seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)*, pour l'ascète qui n'est pas détaché du Kāmadhātu, il y a « culture » (prise de possession et actualisation) de deux *jñānas*, présents [3] ; il y a « culture » (prise de possession) de six *jñānas*, futurs : à savoir *dharmajñāna*, *anvayajñāna*, *jñānas* des quatre vérités. [4]

22 b. Par le détaché, sept. [5]

En ce qui regarde l'ascète déjà détaché du Kāmadhātu, au moment où il atteint le *mārge 'nvayajñāna*, il faut ajouter la culture du *paracittajñāna*, septième.

22 c-d. Au dessus, dans le *bhāvanāmārga* associé à *rāga*, culture de sept. [6]

Au delà du seizième moment, c'est-à-dire dans le reste du *bhāva-*

1. De la kārikā 22 à la kārikā 26 c (fol. 16 a 8-19 b 10), Hiuan-tsang s'écarte de l'original (que Paramārtha traduit fidèlement) et pour la kārikā et pour le bhāṣya. Notre traduction est donc (de p. 54 l. 4 à p. 61 l. 4) faite sur Paramārtha. Le texte de Paramārtha, Tokio, xxiii. 2, fol. 21 a 1-21 b 4.

2. chags bcas bcu drug pa la drug = [*ṣoḍaśe ṣaṭ sarāgeṇa*]

3. *dve jñāne pratyutpanne* [*bhāvyante*], c'est-à-dire *anvayajñāna* et *margajñāna*, parce que le *mārge 'nvayajñāna* est, de nature, ces deux *jñānas*.

4. Non pas le *saṃvṛtijñāna*, parce qu'il a été acquis auparavant *(labdhapūrvatvāt)* voir vii. 27. Non pas *paracittajñāna*, parce que l'ascète n'est pas *vītarāga*.

5. ḥdod las chags daṅ bral bas bdun = *vītarāgeṇa sapta tu* /

6. deḥi goṅ ma chags bcas kyi / bsgom paḥi lam la bdun thob bo = *sarāgabhāvanāmārge tadūrdhvaṃ saptabhāvanā* //

nāmārga, aussi longtemps qu'on n'a pas obtenu le détachement [1], dans les *prayogamārgas, ānantaryamārgas, vimuktimārgas, viśeṣamārgas*, — culture de sept *jñānas*, à savoir *dharmajñāna, anvayajñāna, jñānas* des quatre vérités, *lokasaṃvṛtijñāna*.

Si on pratique le *laukikamārga* [2], est cultivé présent le *lokasaṃvṛtijñāna*. Si on pratique le *lokottaramārga*, est cultivé présent un des quatre *dharmajñānas*. Les autres six *jñānas* sont cultivés futurs.

23 a-c. Dans les *ānantaryamārgas* de la victoire sur sept terres, de l'acquisition des Abhijñās et de la qualité d'Inébranlable, de la méditation mêlée. [3]

Suppléer, d'après ce qui précède, « culture de sept *jñānas* ».

On cultive sept *jñānas*, les mêmes que ci-dessus, dans les chemins d'*ānantarya* (chemins d'expulsion des passions, des obstacles) que comportent :

1. la victoire sur sept terres, c'est-à-dire le détachement des quatre *dhyānas* et de trois *ārūpyas* : ces terres sont « vaincues » lorsqu'on s'en détache ;
2. l'acquisition de cinq Abhijñās, en exceptant la sixième (vii. 42) ;
3. l'entrée dans l'*akopyatā* (vi. 57, 60 c, p. 254) ;
4. la méditation mêlée *(ākīrṇabhāvanā)* (vi. 42) du Śaikṣa.

Si l'ascète pratique ces chemins par voie mondaine *(laukikamārga)* [4], il cultive, présent, le *saṃvṛtijñāna* ; s'il suit la voie supramondaine *(lokottara)*, il cultive présent un des quatre *anvayajñānas*, un des deux *dharmajñānas (nirodha* et *mārga)*.

1. Donc dans les quatre espèces de chemins des huit stades du *bhāvanāmārga* où l'on abandonne les huit premières catégories de *kleśas* de Kāma, et aussi longtemps qu'on n'a pas abandonné la neuvième.

Sur ces quatre espèces de chemins, v. 61, vi. 65 b (46 d, 61 d), vii. 18 c, 25 d.

2. C'est-à-dire *śāntādyudārādyākāro bhāvanāmārgaḥ*, voir vi. 49.

3. sa bdun las rgyal mṅon śes daṅ / mi gyo thob daṅ spel bsgom paḥo (?) / bar chad med paḥi lam dag daṅ = *saptabhūmijayābhijñākopyāptyākīrṇabhāvite / ānantaryapatheṣu*.

4. Voir vi. 61 b.

Dans l'acquisition de la qualité d'Inébranlable *(akopyatāprativedha)*, il ne cultive pas le *saṃvṛtijñāna ;* car celui-ci ne s'oppose pas au Bhavāgra [1]. Le *kṣayajñāna* est ici le septième *jñāna.* [2]

23 c-d. Aussi dans les huit *vimuktimārgas* d'au-dessus. [3]

Au dessus du détachement des sept terres, dans les huit premiers « chemins de délivrance » du Bhavāgra, l'ascète cultive, futurs, sept *jñānas*, à savoir *dharmajñāna, anvayajñāna, jñānas* des quatre vérités, *paracittajñāna* [4] ; il ne cultive pas le *saṃvṛtijñāna,* parce que ce *jñāna* ne s'oppose pas au *bhavāgra.*

Il cultive, présent, un des quatre *anvayajñānas* ou un des deux *dharmajñānas (nirodha* et *mārga).*

24 a-b. Le Śaikṣa, dans le *vimuktimārga* du perfectionnement des facultés, cultive six ou sept *jñānas.* [5]

Le Śaikṣa (par opposition à l'Aśaikṣa qui entre dans la qualité d'Inébranlable), dans le *vimuktimārga* (troisième stade) du perfectionnement des facultés *(indriyasaṃcāra)* (vi. 60 c), cultive six *jñānas* lorsqu'il n'est pas « détaché » *(vītarāga :* lorsqu'il n'est pas Anāgāmin). Lorsqu'il est détaché, il cultive sept *jñānas,* le *paracittajñāna* étant le septième.

1. *saptabhūmivairāgye lokottare vibhāvyamāne saṃvṛtijñānaṃ bhāvyate / saṃvṛtijñānam api hi tasya kleśaprakārasya pratipakṣo bhavati na kevalaṃ lokottaram iti saṃvṛtijñānam api tatra bhāvyate tajjātīyam / akopyapratívedhe tu na tathā pratipakṣabhūtaṃ saṃvṛtijñānam asty ato 'tra na bhāvyate /*

2. *tatra kṣayajñānaṃ saptamam iti / ānantaryamārgasthitatvāt kṣayajñānaṃ tatra bhāvyate / nānutpādajñānam / na hy ānantaryamārge sthito 'kopyadharmā bhavati / akopyadharma[ṇa]ś cānutpādajñānaṃ bhāvyata iti /*

3. goṅ maḥi grol baḥi lam brgyad la haṅ = [*ūrdhvamuktimārgeṣu cāṣṭasu //*]

4. *paracittajñānaṃ kathaṃ bhāvyate / ānantaryamārge pratiṣiddhaṃ paracittajñānaṃ na vimuktimārge / ata ekaprakāre prahīṇe yāvad aṣṭaprakāre prahīṇe pūrvaparacittajñānaviśiṣṭaṃ paracittajñānaṃ bhāvyate yat sa evaṃvidha āryapudgalaḥ tato mārgād vyutthitaḥ saṃmukhīkuryāt / saṃtānaviśeṣād dhi paracittajñānaviśeṣa iṣyate /* (vii. 5 c)

5. slob pa spyod paḥi grol ba la / śes pa drug daṅ bdun ḥthob bam

D'autres maîtres disent que le *saṃvṛtijñāna* est cultivé par le non détaché comme par le détaché.[1]

Dans le chemin préparatoire *(prayogamārga*, premier stade), tous deux cultivent ce *jñāna*.

24 c. Dans l'*ānantaryamārga*, il cultive six *jñānas*.[2]

Détaché ou non détaché, il cultive six *jñānas*[3], comme ci-dessus, dans l'*ānantaryamārga* (deuxième stade) du perfectionnement des facultés. Il ne cultive pas le *saṃvṛtijñāna*, parce que le perfectionnement des facultés ressemble au *darśanamārga*[4] ; il ne cultive pas le *paracittajñāna* parce que ce *jñāna* est exclu de tout *ānantaryamārga* : en effet ce *jñāna* ne contrecarre pas les *kleśas*.

24 d. De même dans la victoire sur le Bhavāgra.[5]

Dans les *ānantaryamārgas* du détachement du Bhavāgra, le Śaikṣa cultive six *jñānas*.

25 a. Au moment du *kṣayajñāna*, neuf *jnānas*.[6]

Le neuvième *vimuktimārga* du détachement du Bhavāgra est nommé *kṣayajñāna* (vi. 44 d). [Il a été question des huit premiers vii. 23 c-d]. L'ascète cultive alors neuf *jñānas*, en exceptant l'*anutpādajñāna*.

25 b. L'Inébranlable cultive les dix *jñāṇas*.[7]

1. Tout le monde est d'accord que le *saṃvṛtijñāna* n'est pas cultivé dans les *ānantaryamārgas* du perfectionnement des facultés (vii. 24 c). — *vimuktimārge kimarthaṃ vivādaḥ / darśanamārgasādṛśyāt tatra tad abhisamayāntikavad bhāvyata ity eke / na cābhisamayo 'sti darśanamārgasādṛśyaṃ vety apara ity evaṃ vivādaḥ.*

2. bar chad med paḥi lam la drug = [*ṣaḍ ānantaryamārgeṣu*]

3. *dharma*, *anvaya*, les quatre vérités.

4. *kim atra darśanamārgeṇa sādṛśyam / phalaprāptiḥ / yathā darśanamārgeṇa srotaāpattiphalaṃ vā sakṛdāgāṃyanāgāmiphalaṃ vā prāpyate evam anenāpy ānantaryamārgeṇa śaikṣasya śaikṣendriyottāpanāyāṃ tīkṣṇendriyasaṃgṛhītāni saṃskṛtāni srotaāpattiphalādīni prāpyante ...*

5. de bzhin srid rtseḥi rnam rgyal la haṅ

6. zad paḥi śes pa la dguḥo

7. mi gyo bas ni bcu ḥtob bo

Le saint qui est d'origine un Inébranlable (vi. 57 c) cultive dix *jñānas* au moment où il produit le *kṣayajñāna*, car, à ce moment, il obtient l'*anutpādajñāna* (vi. 50 a).

25 c. Dix *jñānas* aussi à la dernière *vimukti* du passage à la qualité d'Inébranlable. [1]

L'ascète qui obtient la qualité d'Inébranlable par le perfectionnement des facultés, cultive aussi dix *jñānas* au dernier chemin (neuvième *vimuktimārga)* de ce perfectionnement (vi. 60 c).

25 d. Dans les cas non mentionnés, culture de huit *jñānas.* [2]

Quels sont les cas non mentionnés ?

1. Le neuvième *vimuktimārga* du détachement du Kāmadhātu (exclu de la définition 22 c-d) ;

2. les *vimuktimārgas* du détachement de sept terres, de cinq Abhijñās, de la méditation mêlée du Śaikṣa [3] (exclus des définitions 23 a-c) ;

3. les huit premiers *vimuktimārgas* du perfectionnement des facultés aboutissant à la qualité d'Inébranlable (exclus de la définition 25 c) ;

4. les chemins préparatoires et les chemins de progrès *(prayoga, viśeṣamārga)* du *vītarāga* (ou Anāgāmin).

Dans tous ces chemins, culture de huit *jñānas* futurs, en exceptant le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna.*

Ainsi en est-il du Śaikṣa.

Quant à l'Aśaikṣa, dans les *prayogamārgas, vimuktimārgas* et *viśeṣamārgas* des cinq Abhijñās et de la méditation mêlée, culture de neuf *jñānas* (en exceptant l'*anutpādajñāna)* ou de dix

1. der ḥpho grol baḥi tha ma la ḥaṅ
La Vyākhyā cite le Bhāṣya : *tathā yo 'kopyatāṃ saṃcarati tasyāpy antye vimuktimārge daśānāṃ bhāvanā.*

2. bśad paḥi lhag la brgyad ḥthob = *proktaśeṣe 'ṣṭabhāvanā* //

3. *saptabhūmivairāgya-abhijñā-vyavakīrṇabhāviteṣu*

jñānas, suivant que l'Aśaikṣa est *samayavimukta* ou *asamayavimukta*. Dans les *ānantaryamārgas* des mêmes (cinq Abhijñās et méditation mêlée), culture de huit ou de neuf *jñānas*, en exceptant dans les deux cas le *paracittajñāna*.

Toutefois, dans le *vimuktimārga* des deux Abhijñās qui sont non-définies (œil divin, oreille divine), — ce *mārga* étant lui-même non-défini — il n'y a pas culture de *jñāna* futur. [1]

Quant au Pṛthagjana, — dans les neuvièmes *vimuktimārgas* du détachement du Kāmadhātu et de trois *dhyānas* [2] ; dans les *prayogamārgas* ; dans les *vimuktimārgas* de trois Abhijñās ; dans les réalisations des biens spirituels *(guṇa)*, *apramāṇas*, *vimokṣas*, etc. [3] : tous ces chemins étant pratiqués dans les *dhyānas* (et non pas dans les *sāmantakas)* [4] — il cultive, futur, le *saṃvṛtijñāna* et aussi le *paracittajñāna* ; excepté dans les *nirvedhabhāgīyas* parce que ceux-ci constituent l'escorte *(parivāra)* du chemin de vue.

Dans les autres cas, obtenant un chemin non obtenu auparavant, il cultive seulement, futur, le *saṃvṛtijñāna*. [5]

1. *dvayos tv abhijñāvimuktimārgayor iti* / *divyaśrotradivyacakṣurabhijñāvimuktimārgayor avyākṛte śrotracakṣurabhijñe iti vacanāt* (vii. 42) *tadvimuktimārgāv avyākṛtau* / *na cāvyakṛtasya dharmasyānāgatabhāvanāsti* (Vyākhyā). — Voir ci-dessus p. 19 n. 3.

Entendons que, en réalisant ces Abhijñās, on ne prend pas possession des mêmes Abhijñās futures.

2. *pṛthagjanasya tu kāmatridhyānavairāgya iti* / *caturthadhyānāgrahaṇaṃ yasmāc caturthadhyānavairāgye yo 'ntyavimuktimārgas tatra maulākāśānantyāyatanapratilambho na cārūpyadhātusaṃgṛhītaṃ paracittajñānam asti rūpātītārthaniṣpādyatvāt.*

3. *prayogābhijñātrayavimuktimārgāpramāṇādiguṇābhīnirhāreṣv iti prayogamārgāś cābhijñātrayavimuktimārgāś ca apramāṇādiguṇabhinirhārāś (vimokṣābhibhvāyatanādigrahaṇam) ceti vigrahaḥ* .....

Les trois Abhijñās sont *ṛddhi*, *pūrvenivāsa* et *cetaḥparyāya*.

4. *dhyānabhūmikeṣu* .... *dhyānabhūmikagrahaṇam sāmantakanirāsārtham* / *tatra hi paracittajñānaṃ nāsti.*

5. *anyatreti vistaraḥ* / *pṛthagjanasyaivānyatrāpūrvamārgalābhe kāmatridhyānavairāgyāntyavimuktimārgān hitvā yaḥ prayogānantaryavimuktimārgalābhas tasminn anyatrāpūrvamārgalābhe saṃvṛtijñānam evānāgataṃ bhāvyate* / *na paracittajñānam* / *tathābhijñātrayāpramāṇādiguṇā-*

A quelle terre appartient le *jñāna* qui est cultivé dans le chemin mondain ou supramondain ?

En ce qui concerne le *saṃvṛtijñāna,* cultivé futur, il appartient à la terre qui sert d'appui au chemin, ou bien à la terre qu'on obtient par le chemin. [1].

En ce qui concerne le *jñāna* pur *(anāsrava),* ce n'est pas une règle que, cultivé futur, il appartienne à la terre qui sert de point d'appui à sa production.

26 a-b. Le *jñāna* qu'on cultive futur appartient à la terre dont on se détache, à la terre acquise, à une terre inférieure. [2]

Lorsque, pour se détacher d'une terre, l'ascète pratique les chemins

bhinirhāreṣu ya ānantaryamārgalābhas tasmiṃś cānyatrāpūrvamārgalābhe saṃvṛtijñānam eva labhyate.

prayogamārgeṣu na paracittajñānaṃ tadapratipakṣatvāt.

1. *yadbhūmiko mārgo yāṃ ca bhūmiṃ prathamato labhate* [*tadbhūmikaṃ saṃvṛtijñānam anāgataṃ bhāvyate*]

Un ascète se détache du Kāmadhātu par le chemin mondain qui a pour point d'appui *(saṃniśrayeṇa)* (c'est-à-dire « pratiqué dans ») l'*anāgamya* (vestibule du premier *dhyāna)* et, par ce détachement, obtient le premier *dhyāna ;* au moment du neuvième *vimuktimārga* de ce détachement, il cultive un *saṃvṛtijñāna* de la terre de l'*anāgamya* ou de la terre du premier *dhyāna ;* et ainsi de suite jusque : se détachant de l'*ākiñcanyāyatana* par le chemin mondain pratiqué dans le *sāmantaka* (vestibule) du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatāna,* il obtient un *saṃvṛtijñāna* de la terre du *sāmantaka* ou de la terre du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana.*

Le *saṃvṛtijñāna* est cultivé dans les mêmes conditions lorsque l'ascéte se détache du *kāmadhātu* par le chemin pratiqué dans l'*anāgamya* pur *(anāsrava).*

Mais si l'ascète obtient le premier *dhyāna* pur en pratiquant le chemin pur dans le premier *dhyāna,* le *saṃvṛtijñāna* qu'il obtient est de la terre du *sāmantaka* du deuxième *dhyāna* opposé à la première ... à la neuvième catégorie des passions *(kleśas)* du premier *dhyāna* — car c'est la première fois que cet ascète obtient le premier *dhyāna* pur. Et, au neuvième *vimuktimārga* du chemin par lequel il obtient le premier *dhyāna* pur, il cultive, futur, un *saṃvṛtijñāna* du deuxième *dhyāna* (Vyākhyā).

2. gaṅ las chags bral bya phyir gaṅ / thob pa der yaṅ ḥog na ḥaṅ ḥthob = *yadvairāgyāya yallābhas tatr*[*āpy*] *adhaś ca bhāvyate* /

yadvairāgyāya / *yasyā bhūmer vairāgyāya* / *yallābhaḥ yasyā bhūmer lābhas* / *tatrobhayatrādhaś ca bhāvyate 'nāsravaṃ jñānam.*

(prayoga, etc.) des deux classes, purs ou impurs, il cultive des *jñānas* purs qui sont ou bien de la terre qu'il obtient pour la première fois par ces chemins ; ou bien de la terre qui est le point d'appui du chemin ; ou bien d'une terre inférieure. [1]

26 c. Au *kṣayajñāna*, les impurs aussi de toute terre. [2]

1. *yadbhūmivairāgyāyāpi hi na kevalaṃ yadbhūmikam ity apiśabdārthaḥ* /
yāṃ ca bhūmiṃ labhate vairāgyata ity uparibhūmikaṃ (?) tadbhūmikāny adhobhūmikāni vā anāsravāṇi jñānāni bhāvanāṃ gacchanti.
Exemples :
tadyathā dvitīyam anāsravaṃ dhyānaṃ niśritya tṛtīyadhyānavairāgyaṃ karoti yadbhūmiko mārgo dvitīyadhyānabhūmikas tadbhūmikam anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati / *yasyāś ca bhūmer vairāgyaṃ karoti tṛtīyāyā bhūmes tadbhūmikaṃ tṛtīyadhyānabhūmikaṃ navame vimuktimārge anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati* / *adhobhūmikaṃ ca prathamadhyānabhūmikam anāgamyabhūmikaṃ vā anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati* / *adhobhūmikam api hi tatprayogamārgādikaṃ saṃbhavati tajjātīyam iti bhāvanāṃ gacchati* /
atha tu tṛtīyadhyānasāmantakaṃ niśritya dvitīyadhyānavairāgyaṃ karoti / *tatra ānantaryamārgeṣu vimuktimārgeṣu ca tasya sāmantakasya sāsravatvāt tadbhūmikam anāsravaṃ jñānaṃ na bhāvanāṃ gacchati* / *abhāvāt* (viii. 22 a) / *adhobhūmikaṃ tu tajjātīyaṃ dvitīyadhyānabhūmikaṃ dhyānāntarabhūmikaṃ prathamadhyānabhūmikam anāgamyabhūmikaṃ ca tajjātīyam anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati* / *evam anyatrāpi yojyam eṣā dig iti.*
Un ascète prend point d'appui sur le deuxième *dhyāna* pur et, de la sorte, se détache (« fait le détachement ») du troisième *dhyāna :* le *jñāna* pur qui est cultivé est de la terre du chemin, c'est-à-dire du deuxième *dhyāna* ; il est encore, au neuvième *vimuktimārga* du détachement, de la terre dont l'ascète se détache, à savoir du troisième *dhyāna ;* il est encore d'une terre inférieure, à savoir du premier *dhyāna*, de l'*anāgamya*. Car il arrive que le chemin préparatoire soit d'une terre inférieure : le *jñāna* d'une terre inférieure pourra donc être cultivé.
Mais quand l'ascète se détache du deuxième *dhyāna* en prenant point d'appui sur le *sāmantaka* du troisième *dhyāna*, ni dans les chemins d'*ānantarya* ni dans les chemins de *vimukti* ne pourra être cultivé un *jñāna* pur de la terre du *sāmantaka :* en effet il n'y a pas de *jñāna* pur dans ce *sāmantaka* (viii. 22 a). Le *jñāna* cultivé sera inférieur au chemin : du deuxième *dhyāna*, du *dhyānāntara*, du premier *dhyāna*, de l'*anāgamya*.
2. zad pa śes la zag bcas kyaṅ / sa kun = *sāsravāś ca kṣayajñāne* [*sarvabhūmikāḥ*]. — Paramārtha n'a rien qui corresponde à *sa kun* = *sarvabhūmika*, qui manque probablement dans l'original.

Au moment où naît le *kṣayajñāna* (vi. 44 d), connaissance de la destruction des *āsravas,* [20 a], sont cultivées les « qualités » (ou « biens spirituels ») de toutes les terres, y compris les impures (*sāsrava)* [1], à savoir *apramāṇas, vimokṣas,* etc. [2] En effet le Vajropamasamādhi coupe ces cordes que sont les possessions des passions *(kleśaprāpti)*; toutes les « qualités » se trouveront donc dans une âme ou série libre de passions ; on peut donc dire qu'elles « respirent » (ou qu'elles s'ouvrent, qu'elles gonflent), à la manière d'un sac *(peḍā)* lorsqu'on coupe les cordes qui le serrent [3]. L'Arhat a obtenu l'empire souverain sur sa pensée *(svacittādhirājyaprāpta)* : tous les bons *dharmas* viennent vers lui *(pratyudgamana),* comme les vassaux viennent présenter leurs hommages [4] au prince qui accède à la royauté suprême. [5]

Hiuan-tsang : « Seulement au premier *kṣayajñāna* il cultive d'ensemble les qualités impures des neuf terres ». — Avec la glose : « Au premier *kṣayajñāna,* c'est-à-dire au neuvième *vimuktimārga* du détachement du *bhavāgra,* et au neuvième *vimuktimārga* des cinq perfectionnements de facultés » (20 a 4-5).

1. *yān guṇān arhadbhūtvā (?) saṃmukhīkuryāt te sāsravās tasyām avasthāyāṃ bhāvanāṃ gacchanti.*

2. Par *et cœtera* on entend : *abhibhvāyatana, kṛtsnāyatana,* etc.

3. *ucchvasantīva peḍāsādharmyeṇa / yā peḍā rajjvā niṣpīḍya baddhā sā rajjubhedād ucchvasatīva.*

peḍā, Divya 251, 4, 365, 8, sac renfermant les bijoux ou *alaṃkāras, phelā,* ibid. 503, 24, Mahāvastu, ii. 465 *(phelā, phelikā)*; Bloch, Marathe, 370; classique, *peṭa, peṭā, peṭī*; pâli, *pelā.*

Hiouan-tsang et Paramārtha : «Comme, lorsque les liens sont coupés, les [êtres] liés, étranglés, respirent ».

Le sens est que, au moment du *kṣayajñāna,* se produit la possession de toutes les qualités promues à un grand degré d'excellence : *uttaptatarāṇāṃ teṣāṃ prāptir utpadyate.*

4. Comparer le premier roi Cakravartin, Kośa, iii. 96 c.

5. Hiuan-tsang ajoute un *pāda* : « Né en haut ne cultive pas l'inférieur », thèse développée dans la Vyākhyā : Quand on obtient la qualité d'Arhat (c'est-à-dire le *kṣayajñāna*) étant né dans le Kāmadhātu, sont ' cultivées ' *(bhāvanām gacchanti)* les *aśubhā,* etc., des trois sphères ; lorsqu'on obtient la qualité d'Arhat étant né dans le Rūpadhātu, dans l'Ārūpyadhātu, les mêmes qualités sont cultivées appartenant à deux sphères, à une sphère. De même en ce qui regarde les diverses *bhūmis* des sphères ; qui obtient la qualité d'Arhat dans le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* ' cultive ' seulement les qualités appartenant à cette *bhūmi.*

Tout ce qui est « obtenu » [1] est-il « cultivé » ?

26 d. Ce qui a été obtenu auparavant n'est pas cultivé. [2]

Ce qui est « cultivé », c'est ce qui n'a pas été obtenu. Ce qui, ayant été obtenu et perdu, est obtenu à nouveau — c'est-à-dire est à nouveau « réalisé, actualisé » — cela n'est pas « cultivé » — c'est-à-dire l'ascète n'en prend pas possession pour l'avenir. Parce que cela a été, dans le passé, acquis et rejeté. [3]

1. *yat kiṃcil labhyate.*

2. sṅon rñed mi ḥthob bo = *labdhapūrvaṃ na bhāvyate.*

3. a. Vyākhyā — *yad vihīnaṃ punar labhyate saṃmukhīkriyate saṃsārocitaṃ na tad anāgataṃ bhāvyate bhāvitotsṛṣṭatvāt saṃsāre / yad evātra dhyānāpramāṇādy anucitaṃ saṃsāre viśiṣṭam anāsravānuguṇaṃ tatsaṃmukhībhāve tajjātīyam evānāgataṃ viśiṣṭaṃ bhāvyata ity ācāryo darśayati.*

Il est des qualités vulgaires, fréquentes au cours de la transmigration, qu'on réalise, qu'on abandonne. Ces qualités ne sont pas objet de « culture », c'est-à-dire « ne sont pas possédées à l'état futur ». Mais les qualités distinguées, les *dhyānas*, les *apramāṇas*, etc., rares au cours de la transmigration, qui sont favorables à l'acquisition des qualités pures, lorsqu'on les actualise. on en prend possession pour l'avenir. Voilà ce que Vasubandhu entend dire.

Cette explication dépend de la thèse de Vasumitra, qu'il y a « culture » des qualités distinguées, *saṃsārānucitatvāt*, non pas des autres.

b. Hiuan-tsang : « Le *dharma* auparavant acquis, perdu, bien qu'on l'acquière à nouveau, n'est pas pour cela ' cultivé ', parce qu'on le réacquiert sans effort. Le *dharma* non auparavant acquis, on se le rend présent par effort, et il est donc ' cultivé ' futur, parce que sa force est grande. Produit après avoir été acquis, il n'est pas cultivé futur, parce que sa force est petite, étant produit sans beaucoup d'effort ». — Cette version s'inspire de l'explication de Saṃghabhadra.

c. Saṃghabhadra (Nanjio 1265, xxiii. 6, 58 b ; 1266, xxiii. 8, 71 b ne correspond pas exactement) est cité par la Vyākhyā : *ācāryasaṃghabhadro 'py etam evārthaṃ vyācaṣṭe / labdhapūrvaṃ na bhāvyate / yat pratilabdhavihīnaṃ punar labhyate na tad bhāvyate / arthād gamyate yad alabdhapūrvaṃ labhyate tad bhāvyate / yatnābhimukhīkaraṇāt / apratipraśrabdho hi mārgo yatnenābhimukhīkriyata iti tadāvedhabalatvād anāgato bhāvanāṃ gacchati / pratilabdhapūrvas tv ayatnena saṃmukhībhavati bhāvitapratiśrabdhatvāt kṛtakṛtyadattaphalatvāc ca vegahīna iti tatsaṃmukhībhāvād anāgato na bhāvyata iti / yo 'nāgato yatnena janyate sa bhāvyata ity abhiprāyaḥ /*

Le terme *bhāvanā* désigne-t-il seulement l'acquisition *(pratilambha)* ?

Non pas ; la *bhāvanā* est de quatre espèces : 1. d'acquisition, 2. de pratique *(niṣevaṇa, niṣevā)* [20 b], 3. d'opposition *(pratipakṣa)*, 4. d'expulsion *(vinirdhāvana)*.

27. La *bhāvanā* des bons *dharmas* conditionnés est d'acquisition et de pratique ; *bhāvanā* d'opposition et d'expulsion, à l'endroit des *dharmas* impurs. [1]

Bhāvanās d'acquisition [2] et de pratique [3] à l'endroit des *saṃskṛtas* bons, acquisition à l'endroit des futurs, acquisition et pratique à l'endroit des présents. Ces deux *bhāvanās* reposent sur les deux premiers *pradhānas*, effort pour la naissance de ce qui n'est pas né, effort pour le développement de ce qui est né.

La Vyākhyā poursuit : *tad evaṃ sati yad uktaṃ saṃvṛtijñānaṃ tāvad iti vistareṇa tad āryasaṃtānapatitam eva gṛhyate* /

C'est-à-dire : s'il en est ainsi, ce qu'on a dit de la culture du *saṃvṛtijñāna* doit s'entendre du *saṃvṛtijñāna* de l'Ārya. — La Vyākhyā signale alors l'opinion de Vasumitra, l'objection des Vaibhāṣikas :

saṃsārānucitatvād iti ācāryavasumitreṇātra likhitam / atra kila vaibhāṣikā āhuḥ / naitad evam / kutaḥ / yasmād alabdham eva tad bhavati tyaktatvāt tasmād bhāvitotsṛṣṭasyāpi punarlābhe bhavaty eva bhāvaneti / kathaṃ tad apūrvaṃ bhavati yāvatālabdhapūrvam iti / na hy evaṃvidhaṃ loke prasiddham iti /

Enfin, on peut comprendre « ce qui n'a pas été obtenu » *(alabdhapūrva)* = « ce qui n'a pas été obtenu dans cette vie ».

apare punar vyācakṣate ekaṃ janmedam adhikṛtyoktaṃ na janmāntaram / yad vihīnam asminn eva janmani punar labhyate na tad bhāvyate bhāvitotsṛṣṭatvāt / janmāntare tu yal labhyate tad bhāvyate.

1. rñed daṅ bsten ces bya ba ni / dge ba ḥdus byas thob paḥo / gñen po daṅ ni thag sriṅ baḥi / thob pa zag daṅ bcas paḥi yin = *pratilambhaniṣevākhyā śubhasaṃskṛtabhāvanā* / [*sāsravasya pratipakṣavinirdhāvanabhāvanā* //]
Voir Kośa, vi. 1, p. 119, note ; vii. p. 23, Atthasālinī, 163.

2. *pratilambha eva bhāvanā pratilambhāvanā anāgataprāptir eva bhāvanety arthaḥ.* — *Bhāvanā* qui consiste dans la prise de possession d'un *dharma* futur. De même la *niṣevaṇabhāvanā* consiste en *niṣevaṇa*.

3. *niṣevaṇaṃ punaḥpunaḥ saṃmukhīkaraṇam.*

Bhāvanās d'opposition [1] et d'expulsion [2] à l'endroit des *dharmas* impurs ; elles reposent sur les deux derniers *pradhānas*, effort pour la non-naissance de ce qui n'est pas né, effort pour la destruction de de ce qui est né. [3]

Donc les bons *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont susceptibles des quatre *bhāvanās ;* les *dharmas* purs sont susceptibles des deux premières ; les *dharmas* souillés *(kliṣṭas)* et non-définis *(avyākṛta)* sont susceptibles des deux dernières.

Les Vaibhāṣikas de l'Occident disent qu'il y a six sortes de *bhāvanās*, quatre comme ci-dessus, plus la *saṃvarabhāvanā*, de contrainte, et la *vibhāvanābhāvanā*, d'inspection.

La première est la *bhāvanā* des organes [4], de l'œil, etc. ; la seconde est la *bhāvanā* du corps, ainsi qu'il est dit dans le Sūtra : « Ces six organes bien domptés, bien gardés ... » [5] et : « Il y a dans le corps cheveux, poils, etc. » [6]. Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr pensent que ces deux *bhāvanās* se doivent ramener aux *bhāvanās* d'opposition et d'expulsion. [7] [xxvii]

1. Par *pratipakṣabhāvanā* on entend la *bhāvanā* qui consiste en *pratipakṣa*, en « contrecarrant » : c'est-à-dire en « chemin » : *pratipakṣo mārgo yathoktaṃ sūtre bhāvitakāyo bhāvitacitta iti bhāvitakāyacittapratipakṣa ity arthaḥ / kāyapratipakṣaḥ punaś caturdhyānavairāgyāya yo mārgaḥ / tathā hy uktaṃ bhāvitakāyo bhikṣur ity ucyate bhāvitacitto bhāvitaśīlaḥ / kathaṃ bhāvitakāyo bhavati / kāyād vigatarāgo vigatatṛṣṇo vigatapipāso vigatapremā vigataniyantiḥ (?) / atha vā yo 'sau rūparāgakṣayānantaryamārgaḥ / so 'nena vigatarāgo bhavatīty āgamaḥ.* — Saṃyutta, iii. 7, 11, 190, iv. 111 ; Aṅguttara, iii. 106 ; Majjhima, i. 237.

Comment la pensée est dite *bhāvita*, ci-dessus vii. p. 20.

2. *vinirdhāvanabhāvanā* = coupure de la possession des passions, *kleśaprāpticcheda.*

3. L'ordre des *pra(d)hānas* diffère dans Mahāvyutpatti, 39 ; voir vi. 2 c, 67. — Hiuan-tsang omet cette référence aux *pradhānas.*

4. *indriyabhāvanā*, Majjhima, iii. 298 ; *indriyasaṃvara*, Saṃyutta, i. 54, Aṅguttara, iii. 360, Majjhima, i. 269, 346, etc.

5. Saṃyukta, 11, 14 : *ṣaḍ imānīndriyāṇi [susaṃvṛtāni subhāvitāni ...]*

L'*indriyasaṃvara* ou *saṃvarabhāvanā* est, de sa nature, mémoire et attention : *sa punar indriyasaṃvaraḥ smṛtisaṃprajñānasvabhāva uktaḥ.*

6. Madhyama, 34, 16, Majjhima, iii. 90 ; Saṃyutta, iv. 111, Śikṣāsamuccaya, 228, Madhyamakavṛtti, 57, etc.

7. La *vibhāvanābhāvanā*, ou *kāyabhāvanā*, n'est autre chose que l'expulsion *(vinirdhāvana)* des passions dont le corps est l'objet.

Nous avons expliqué les savoirs *(jñāna)* ; il faut maintenant expliquer les *guṇas*, qualités ou biens spirituels, qui sont constitués par les savoirs *(jñānamaya)* [1]. Parmi ces *guṇas*, d'abord ceux qui sont propres au Bouddha *(āveṇika)* [2], que le Bodhisattva acquiert au moment du *kṣayajñāna* (vi. 45) en devenant Arhat et, en même temps, Bouddha.

Ces qualités sont au nombre de dix-huit.

28 a-b. Les *dharmas* propres au Bouddha sont dix-huit, les forces, etc. [3]

Les dix forces *(bala)*, les quatre assurances ou absences de crainte *(vaiśāradya)*, les trois équanimités *(smṛtyupasthāna)* et la grande pitié *(mahākaruṇā)* [4] : cet ensemble constitue les dix-huit *dharmas*

1. D'après Hiuan-tsang. — L'original porte : *sāmānyena sarveṣāṃ (śrāvakapratyekabuddhasamyaksaṃbuddhānāṃ) kṣayajñāne guṇabhāvanoktā* (vii. 26 c) / *aṣṭādaśāveṇikā* .... Nous avons expliqué en général que les Arhats, quels qu'ils soient, prennent possession des « qualités » au moment où se produit la « connaissance de la destruction des *āsravas* ». Il y a dix-huit qualités propres au Bouddha ....

Kathāvatthu, iii. 1-2, que les « forces » ne sont pas propres au Bouddha (thèse des Andhakas).

Paṭisambhidāmagga, i. 7, soixante-treize *ñāṇas* dont six propres au Bouddha ; Milinda, 285.

2. Sur *āveṇika*, la définition de l'*avidyā āveṇikī* (Vyākhyā, ad v. 12, 14, ii. 29) que cite et traduit Burnouf, Lotus, 648 : *saṃparko veṇir ity ucyate / na veṇir aveṇiḥ pṛthagbhāva ity arthaḥ / evaṃ hy uktam aveṇir bhagavān aveṇir bhikṣusaṃgha iti pṛthag bhagavān pṛthag bhikṣusaṃgha ity abhiprāyaḥ / aveṇyā caraty āveṇikī nānyānuśayasahacāriṇīty arthaḥ.*

Aṅguttara, v. 74. — Le Saṃgha ne se divise pas ... *na āveni kammāni karonti na āveni pātimokkham uddisanti (= na pṛthak karmāṇi ...)*

Il y a cinq qualités qui appartiennent exclusivement aux femmes *(āveṇīya* et *āveṇika)*, Divya, 2, 3, 98, 22, etc. ; Burnouf, Introduction, 169.

Le bien que j'ai fait, c'est ma richesse *āveṇiya*, Jātaka, iv. 358.

3. saṅs rgyas chos ni ma ḥdres pa / stobs la sogs pa bco brgyad do = [*buddhasyāveṇikā dharmā aṣṭādaśa balādayaḥ* /] — Ou plutôt, d'après l'ordre des mots de Paramārtha : *aṣṭādaśa tv āveṇikā buddhadharmā balādayaḥ* /

4. a. C'est la liste de Divya, 182, 20, 268, 4.

b. Yaśomitra dit : Telle est la doctrine des Vaibhāṣikas. D'autres maîtres *(ke cit)* admettent dix-huit *āveṇikas* distincts de ceux-ci, à savoir : *nāsti tathāga-*

« propres au Bouddha », *āveṇika*, ainsi nommés parce que les autres ne les acquièrent pas en devenant Arhats.

Nous examinerons d'abord la nature des *balas* ou « forces ». [1] [1 b]

tasya skhalitam, nāsti ravitam (= sahasā kriyā), nāsti dravatā (= krīḍābhiprāyatā), nāsti nānātvasaṃjñā (= sukhaduḥkhāduḥkhāsukheṣu viṣayeṣu rāgadveṣamohato nānātvasaṃjñā), nāsty avyākṛtamanas, nāsty apratisaṃkhyāyopekṣā, nāsty atīteṣu pratihataṃ jñānadarśanam, nāsty anāgateṣu pratihataṃ jñānadarśanam, nāsti pratyutpanneṣu pratihataṃ jñānadarśanam, sarvaṃ kāyakarma jñānānuparivarti, sarvaṃ vākkarma jñānānuparivarti, sarvaṃ manaskarma jñānānuparivarti, nāsti chandahāniḥ, nāsti vīryahāniḥ, nāsti smṛtihāniḥ, nāsti samādhihāniḥ, nāsti prajñāhāniḥ, nāsti vimuktijñānadarśanahāniḥ. — Contredit iv. 12, vi. 59.

Cette liste, à quelques variantes près, est celle de Mahāvyutpatti, 9 (extraite, d'après Wogihara, du Tsa-tsi de Sthiramati) que cite ici l'éditeur japonais du Kośa. On en trouve dans Madhyamakāvatāra (vi. 213, p. 322-337) un commentaire extrait de la Dhāraṇīśvaraparipṛcchā. — Très voisines les listes de Mahāvastu, i. 160 (voir la note p. 505) et des sources pâlies, Abhidhānappadīpikā et Jinālaṃkāra (Burnouf, Lotus, 649, Kern, Geschiedenis, i. 272, Milinda, 285).

La particularité de la liste de Yaśomitra est dans les premiers termes : *nāsti skhalitaṃ nāsti ravitaṃ nāsti dravatā* ; le Mahāvastu et la Mahāvyutpatti ont : *nāsti (s)khalitam nāsti ravitam nāsti muṣitasmṛtitā* ; le Jinālaṃkāra donne : .... *natthi davā* (commenté *kicchābhippāyena kiriyā*, mauvaise lecture pour *khiḍḍābhippāyena*), *natthi ravā* (commenté *sahasā kiriyā*). — On notera l'étroite parenté avec les gloses de Yaśomitra : *dravatā* = *krīḍābhiprāyatā*, *ravita* = *sahasā kriyā* (= tibétain *ca co*, « clameur » = chinois : défaut de la voix). Pour *dravatā*, Mahāvastu-Mahāvyutpatti ont, disons-nous, *muṣitasmṛtitā* (qui fait, peut-être, double emploi avec la neuvième qualité : *nāsti smṛter hāniḥ*), mais Candra Dās (p. 511) a une variante *muṣitā* ou *muditā*, qui suggère l'idée de *krīḍā*.

L'*apratisaṃkhyāyopekṣā* est une *upekṣā*, une indifférence, qui ne résulte pas de la connaissance, due, dirions-nous, à l'apathie, non à la sagesse (voir viii. 8).

c. La Bodhisattvabhūmi (iii. 4.) admet 140 *āveṇikas* (voir Muséon, 1911, 170) : 32 et 80 marques, 4 puretés « omniformes » (*sarvākāra*), 10 *balas*, 4 *vaiśāradyas*, 3 *smṛtyupasthānas*, 3 *ārakṣaṇas* (comp. les 4 *ārakṣyas* de Mahāvyutpatti, 12), *mahākaruṇā*, *asaṃpramoṣadharmatā*, *vāsanāsamudghāta*, *sarvākāravarajñāna* (comparer le *sarvathājñāna*, Kośa, vii. p. 82).

d. Les *āveṇikas* du Bodhisattva, Mahāvyutpatti, 29, Madhyamakāvatāra, vi. 212.

1. Lotus, 343, 781, Spence Hardy, Manual, 380 et autres ouvrages cités dans Dharmasaṃgraha, p. 51 ; Mahāvyutpatti, 7 (d'après Yogaśāstra).

Liste pâlie dans le Jinālaṃkāra de Buddharakṣita ; la source « sanscrite » ancienne est Mahāvastu, i. 159 (précieux commentaire de l'éditeur, p. 502-505) ; d'autre part, Paṭisaṃbhidā, ii. 174, Vibhaṅga, 335.

28 c-29. Dix savoirs dans le *sthānāsthāna ;* huit dans le *karmaphala ;* neuf dans les *dhyānas,* etc., dans les *indriyas,* dans les *adhimokṣas,* dans les *dhātus ;* neuf ou dix dans les *pratipads ;* deux sont *saṃvṛtijñāna ;* le *nirodha* est six ou dix savoirs. [1]

Le Bouddha est *dasabala,* Mahāvagga, i. 22, 13 ; « Dasabala » est le titre d'un vagga du Saṃyutta ; voir cependant les observations de Rhys Davids, Milinda, ii. 134. — Les dix *balas* du Bodhisattva, Mahāvyutpatti, 26.

Les *balas* sont expliqués, d'après la Dhāraṇīśvaraparipṛcchā, dans Madhyamakāvatāra, trad. tibétaine, p. 369-395.

Si les *balas* appartiennent aux Śrāvakas ; si les neuf premiers *balas* sont des « savoirs » purs ou *ārya,* Kathāvatthu, iii. 1-2.

1. gnas daṅ gnas min śes pa bcu / las ḥbras la brgyad bsam gtan sogs / dbaṅ po mos daṅ khams la ni / dguḥo lam dag la bcu ḥam / gñis ni kun rdzob śes pa yin / zad pa drug gam bcu yin no

sthānāsthāne daśa jñānāny aṣṭau karmaphale [*nava* //]
dhyānādyakṣādhimokṣeṣu [*dhātau ca*] *pratipatsu* [*vā* /]
[*daśa dve saṃvṛtijñāne ṣaḍ vā daśa vā kṣaye* //]

Liste différente dans la petite Vyutpatti, 5 (Minaiev, 1887).

La Vyākhyā cite le Sūtra :

daśāyuṣmantas tathāgatabalāni / katamāni daśa / ihāyuṣmantas tathāgataḥ sthānaṃ ca sthānato yathābhūtaṃ prajānāti / asthānaṃ cāsthānataḥ / idaṃ prathamaṃ tathāgatabalaṃ yena balena samanvāgatas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddha udāram ārṣabhaṃ sthānaṃ pratijānāti brāhmaṃ cakraṃ pravartayati parṣadi samyaksiṃhanādaṃ nadati // punar aparam āyuṣmantas tathāgato 'tītānāgatapratyutpannāni karmadharmasamādānāni sthānato hetuto vastuto vipākataś ca yathābhūtaṃ prajānāti yad āyuṣmantas tathāgataḥ pūrvavad yāvad vipākataś ca yathābhūtaṃ prajānāti idaṃ dvitīyaṃ tathāgatabalaṃ yena balena .... // punar aparam āyuṣmantas tathāgato dhyānavimokṣasamādhisamāpattīnāṃ saṃkleśavyavadānavyavasthānaviśuddhiṃ yathābhūtaṃ prajānāti yad āyuṣmantas .... 3. // .... parapudgalānām indriyaparāparatāṃ yathābhūtaṃ prajānāti .... 4. // .... nānādhimuktikaṃ lokam anekādhimuktikaṃ yathābhūtaṃ prajānāti .... 5. // ... nānādhātukaṃ lokam anekadhātukam ... 6. // ... sarvatragāminīṃ pratipadam .... 7. // ... anekavidhaṃ pūrvanivāsam anusmarati / tadyathaikām api jātiṃ dve tisraś catasraḥ pañca ṣaṭ saptāṣṭau nava daśa viṃśatiṃ yāvad anekān api saṃvartavivartakalpān anusmarati / api nāma te bhavantaḥ sattvā yatrāham āsa evaṃnāmā evaṃjātya evaṃgotra evamāhāra evaṃsukhaduḥkhapratisaṃvedī evaṃdīrghāyur evaṃcirasthitika evamāyuṣparyantaḥ / so 'haṃ tasmāt sthānāc cyuto 'mutropapannaḥ / tasmād api cyuta ihopapannaḥ / iti sākāraṃ sanidānaṃ soddeśam anekavidhaṃ pūrvanivāsam anusmarati / yad āyuṣmantas .... 8. // ... divyena cakṣuṣā viśuddhenātikrāntamanuṣyakeṇa

1. Le *sthānāsthānajñānabala* — la force qui consiste dans la connaissance de ce qui est possible et impossible (= le savoir du possible et de l'impossible qui est une « force », c'est-à-dire absolu, vii. 30 c) — est les dix *jñānas*, comporte les dix *jñānas*. [1]

2. Le *karmavipākajñānabala* — la force qui consiste dans la connaissance de la rétribution des actes — est huit *jñānas*, en excluant la connaissance du chemin et celle de la destruction *(mārgajñāna, nirodhajñāna)*. [2]

3-6. Le *dhyānavimokṣasamādhisamāpattijñānabala* [3] — la force de la connaissance des *dhyānas*, *vimokṣas*, *samādhis* et *samāpat-*

sattvān paśyati cyavamānān apy upapadyamānān api suvarṇān durvarṇān hīnān praṇītān sugatim api gacchato durgatim api yathākarmopagān sattvān yathābhūtaṃ prajānāti / amī bhavantaḥ sattvāḥ kāyaduścaritena samanvāgatā vāgmanoduścaritena samanvāgatā āryāṇām apavādakā mithyādṛṣṭayo mithyādṛṣṭikarmadharmasamādānahetos taddhetu tatpratyayaṃ kāyasya bhedāt paraṃ maraṇād apāyadurgativinipātaṃ narakeṣūpapadyante / amī punar bhavantaḥ sattvāḥ kāyasucaritena samanvāgatā ..... samyagdṛṣṭikarmadharmasaṃpādanahetos (?) ..... sugatau svargaloke deveṣūpapadyante / yad ..... 9. // .... āsravāṇāṃ kṣayād anāsravāṃ cetovimuktiṃ prajñāvimuktiṃ dṛṣṭa eva dharme svayam abhijñāya sākṣātkṛtvopasaṃpadya pratívedayate / kṣīṇā me jātir uṣitaṃ brahmacaryaṃ kṛtaṃ karaṇīyaṃ nāparam asmād bhavaṃ prajānāmīti yad āyuṣmantas tathāgataḥ .... 10. //

1. Ce premier *jñānabala* est de sa nature dix *jñānas*. Car le *sthānāsthāna* se divise en *saṃskṛta* — lequel est huit : *saṃprayukta* (associé à la pensée) de quatre espèces : Kāma, Rūpa, Ārūpya et *anāsrava ; viprayukta* (dissocié de la pensée) de même — et en *asaṃskṛta*, lequel est ou bon ou non-défini.

Le *sthānāsthānabala* en tant que *saṃvṛtijñāna* porte sur ces dix choses ; en tant que *dharmajñāna* sur cinq ; en tant qu'*anvayajñāna*, sur sept.......

Comment ces dix choses sont-elles *sthānāsthāna ?* Voyez les Sūtras : « Il y a *sthāna* (possibilité, *saṃbhava)* qu'un mâle réalise la qualité de Bouddha *(buddhatvaṃ kārayiṣyati) ;* il y a *asthāna* (impossibilité, *asaṃbhava)* qu'une femme ..... ; il y a possibilité qu'un mâle soit Brahmā *(brahmatvam kārayiṣyati) ;* il y a possibilité de détruire la douleur.......

Définition de ce *bala*, Vibhaṅga, p. 335.

2. L'acte et son fruit sont en effet inclus dans les vérités de la douleur et de l'origine, non pas dans les vérités de la destruction et du chemin.

3. On a quatre *dhyānas* (viii. 1), huit *vimokṣas* (viii. 32), trois *śamādhis (śūnyatā*, etc., viii. 24), deux *samāpattis (asaṃjñi* et *nirodha*, ii. 42) et neuf *anupūrvavihārasamāpattis (dhyānas, ārūpyas, nirodha)*. — De même Vibhaṅga, 339.

tis ; l'*indriyaparāparajñānabala* [1] — la force de la connaissance du degré des facultés morales des êtres ; le *nānādhimuktijñānabala* [2] — la force de la connaissance des diverses aspirations des êtres ; le *nānādhātujñānabala* [3] — la force de la connaissance des diverses dispositions acquises des êtres ; ces quatre forces comportent neuf *jñānas*, en excluant la connaissance de la destruction *(nirodhajñana).*

7. Le *sarvatragāminīpratipajjñānabala* — la force de la connaissance des chemins qui mènent aux diverses destinées, au Nirvāṇa — est ou bien neuf *jñānas* ou bien dix *jñānas.*

Si on comprend « le chemin avec son fruit » *(saphalā pratipad)*, cette force comporte la connaissance de la destruction (qui est le fruit du Chemin, *mārga)* ; si on comprend « le chemin sans son fruit » [2 a], cette force comporte neuf *jñānas.* [4]

1. = *indriyaparopariyatta*, Vibbaṅga, 340, Paṭisambhidā, i. 121 — *indriya*, rendu dans la stance par *akṣa* ; le Bouddha sait si les facultés des êtres (foi, etc.) sont faibles, etc. *(parāpara)*. — (Vibhaṅga plus développé).

2. *adhimukti* = *adhimokṣa* = *ruci* (i. 20 c) ; le Bouddha connaît les aspirations des êtres, leurs goûts.

3. Saṃghabhadra explique : *pūrvābhyāsavāsanāsamudāgata āśayo dhātur iti* ; le Bouddha connaît les dispositions mentales qui résultent d'habitudes anciennes. Sur *vāsanā*, vii. 30 c, 32 d ; sur *āśaya*, iv. p. 174, 176, vi. 34, Vibhaṅga, 340. — Vibhaṅga diffère et place la connaissance de l'*āśaya*, *anuśaya*, etc., dans le septième *bala*.

4. *pratipado narakādigāminyaḥ / narakagaminī pratipad yāvad devagāminī nirodhagāminī ca / tatra yā narakādigāminyaḥ pratipadas tā hetuḥ / pratipadyante tābhir iti kṛtvā / mārgo 'pi pratipad ucyate tena hi visaṃyogaḥ pratipadyate / nirodhas tu kathaṃ sa cāpi pratipat / pratipadyate tam iti kṛtvā pratipatphalaṃ vā pratipad ity ucyate / / ata evāha / yadi saphalā pratipad gṛhyata iti / / hetur hi sarvatragāminīpratipad iṣyate / / tathā hi vyācakṣate / sarvatragaminīpratipajjñānabalam / satkāyasamudaya[nirodha]gāminīty artha iti / tatra satkāyaḥ pañcopādānaskandhāḥ / samudaya utpāda ihābhipretaḥ ...... / satkāyanirodho visaṃyogaḥ / tatra sarvatra gantuṃ śīlam asyā iti sarvatragāminī / sarvatragāminī cāsau pratipac ca sarvatragāminīpratipat / taj jñānaṃ tad eva ca balam iti sarvatragāminīpratipajjñānabalam.*

Le savoir relatif au *nirodha* n'est inclus dans le savoir du chemin *(pratipad)* que si on entend *pratipad* = *pratipatphala* ; en effet la *pratipat* n'est pas la cause du *nirodha* alors qu'elle est la cause des destinées.

Le Vibhaṅga (p. 339) n'envisage pas la *pratipad* du Nirodha ; le Paṭisambhidāmagga en tient compte.

8-9. Le *pūrvanivāsajñānabala* — la force de la connaissance des anciennes résidences — et le *cyutyupapādajñānabala* — la force de la connaissance de la mort et de la renaissance des êtres : ces deux forces sont « savoir mondain », *saṃvṛtijñāna*.

10. L'*āsravakṣayajñānabala* — la force de la connaissance de la destruction des « vices » — est six *jñānas* ou dix *jñānas*. On peut considérer l'*āsravakṣayajñāna* en soi, la connaissance de la destruction des vices qui comporte *dharmajñāna, anvayajñāna, nirodhajñāna, kṣayajñāna, anutpādajñāna* et *saṃvṛtijñāna* ; on peut entendre par *āsravakṣayajñāna* le *jñāna* qui se produit dans une série d'où les « vices » ont été expulsés : les dix *jñānas* existent dans semblable série.

Quant aux terres qui servent de point d'appui aux forces :

30 a-c. La force des anciennes résidences et la force de la mort-renaissance dans les *dhyānas* ; les autres dans toutes les terres.[1]

Le *pūrvanivāsajñāna* et le *cyutyupapādajñāna* ont pour terre les *dhyānas* ; les autres forces sont de toutes les terres, Kāmadhātu, *anāgamya*, quatre *dhyānas, dhyānāntara*, quatre *ārūpyas*.

Quant au corps *(āśraya)* dans lequel elles naissent, elles naissent en s'appuyant sur le mâle du Jambudvīpa *(jambudvīpapuruṣāśrayāṇi)*, c'est-à-dire dans le Bouddha, car les Bouddhas n'apparaissent pas en dehors du Jambudvīpa.[2]

Ce décuple savoir, chez les autres, ne reçoit pas le nom de *bala* « force » : c'est seulement dans la série du Bouddha qu'il est appelé *bala*, parce que, ailleurs, il est entravé *(vyāhatatvāt)*.

30 c-d. Pourquoi ? Parce que sa force ne connaît pas d'obstacle.[3]

1. sṅon gnas ḥchi ḥpho skye baḥi stobs / bsam gtan dag na lhag pa ni / sa rnams kun la

2. *anyatra buddhānutpādāt*. — Sur l'expression *jambuṣaṇḍagata*, iii. 41 à la fin.

3. ci yi phyir / ḥdiḥi stobs gaṅ phyir thogs mi mṅaḥ = [*kutas tasya balam avyāhataṃ yataḥ* //]

Le savoir qui connaît sans obstacle tous les objets de connaissance est nommé *bala*. C'est pourquoi les dix *balas* n'existent que chez le Bouddha, parce que le Bouddha, ayant expulsé tous les vices *(āsrava)* et toutes les traces *(vāsanā*, voir vii. 32 d) d'ignorance, connaît, à son gré, tous les objets. Il n'en va pas de même des savoirs des autres, et par conséquent on ne donne pas à ces savoirs le nom de *balas*.

C'est ainsi que, d'après la tradition, Śāriputra refusa un homme qui sollicitait l'admission dans l'Ordre *(pravrajyāprekṣapuruṣapratyākhyāna)* [1] ; il ne fut pas capable de voir [2 b] le nombre, petit ou grand, des naissances antérieures et postérieures du pigeon chassé par le faucon (?). [2]

Pour le Bouddha, son savoir s'exerce sans obstacle, la force de sa pensée est infinie et enveloppe tout objet (Voir p. 82).

Si telle est la force de sa pensée, quelle est la force de son corps ?

31. La force *nārāyaṇa* dans son corps, d'après d'autres, dans ses

1. C'est l'histoire racontée dans Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa, trad. Huber, p. 283. Kiokuga Saeki renvoie à Nanjio 1322 où l'histoire est beaucoup plus détaillée, Tokyo, xiv. 9, fol. 25-28, Dsanglun de Schmidt, 107-128. Voir aussi Zapiski, vii. 281, 286 et Revue Histoire des Religions, 1903, i. 323. Le héros s'appelle Śrīvṛddhi. [D'après une note de P. Pelliot] — Kiokuga signale encore Vibhāṣā, 102, 17.

La Vyākhyā explique : Śāriputra chercha vainement à voir dans la série de cet homme une racine de bien « devant produire la délivrance » *(mokṣabhāgīya*, iii. 44 c, iv. 124, vi. 24 c, vii. 34), et par conséquent refusa d'admettre cet homme. Mais Bhagavat vit cette racine de bien et lui conféra la *pravrajyā*. A son occasion Bhagavat, interrogé par les Bhikṣus, dit : « Il a fait une action telle qu'il a obtenu la qualité d'Arhat. Car les actions ne mûrissent pas dans l'eau .... *et le reste* ». Et il dit :

mokṣabījam ahaṃ hy asya susūkṣmam upalakṣaye /
dhātupāṣāṇavivare nilīnam iva kāñcanam //

(Cité aussi Vyākhyā, i, p. 5 ; traduit par Burnouf, Lotus, p. 340.)

2. Paramārtha : « On rapporte aussi que — pigeon chassé par l'épervier — Śāriputra ne fut pas capable de savoir le commencement et la fin de ses renaissances [en qualité d'oiseau ?] ».

La Vyākhyā porte : *upapattyādiparyantājñānaṃ ceti / ādiśabdena cyutiparyantājñānam*, c'est-à-dire : [Il y eut aussi ignorance [de Śāriputra] en ce qui concerne la limite des naissances et des morts [du pigeon ....].

articulations ; c'est la force du septième terme d'une série qui commence par l'éléphant et dont chaque terme vaut dix fois le précédent ; elle consiste en tangible.[1]

nārāyaṇa est le nom de la force et aussi le nom de celui qui possède cette force, Nārāyaṇa ; de même *cāṇūra, mahānagna.*

La force du corps de Bouddha est égale à celle de Nārāyaṇa. D'après d'autres, chaque articulation *(saṃdhi)* possède cette force *(saṃdhiṣv anye).*

Bhadanta, le maître Dārṣṭāntika, dit que la force corporelle est comme la force mentale *(mānasa),* c'est-à-dire infinie ; car, s'il en était autrement, le corps de Bhagavat ne pourrait supporter un savoir *(jñāna)* infini.[2]

Les Bouddhas ont des articulations de *nāgagranthi ;* les Pratyekas des articulations de *śaṃkalā ;* les Cakravartins des articulations de *śaṅku.*[3]

Quelle est la mesure du *bala* nommé *nārāyaṇa ?* — Soit la série *prākṛtahastin, gandhahastin, mahānagna*[4], *praskandin,* [3 a]

1. sku la sred med bu yi stobs / gzhan daṅ thsig na glaṅ chen sogs / bdun cu glags par stobs yin no / de ni reg byaḥi skye mched do

nārāyaṇaṃ balaṃ kāye saṃdhiṣv anye daśādhikam /
hastyādisaptakabalaṃ [*spraṣṭavyāyatanaṃ ca tat //*]

Yogasūtra, iii. 24, sur l'acquisition de la force d'un éléphant, etc.

2. Vibhāṣā, 30, 8. — Comme dit le Sūtra, le corps du Bodhisattva a la force de Nārāyaṇa. Quelle est la mesure de cette force ? Il y en a qui disent : « La force de 19 taureaux est égale à la force d'un *hâo-nieôu* (taureau qui a de longs poils aux articulations des jambes, Couvreur).... » Il y en a qui disent : « Cette mesure est trop petite. Dans le corps du Bodhisattva, il y a 18 grandes articulations : chacune à la force de Nārāyaṇa ... » Le Mahābhadanta dit : « Cette mesure est trop petite. De même que la force de la pensée est infinie, de même la force du corps. Comment le savons-nous ? .... Quand le Bodhisattva prit la résolution : « Je ne me lèverai pas avant d'avoir obtenu la Bodhi .... », le grand chiliocosme s'agita de six manières, mais les cheveux même du Bodhisattva ne bougèrent pas ...... »

3. Ceci est l'explication de l'opinion des autres : *saṃdhiṣv anye.* — Vyākhyā : *saṃdhiṣv anya ity uktam / asthisaṃdhiviśeṣopanyāsaḥ / nāgagranthir iti vistaraḥ / nāgagranthisaṃdhayo buddhāḥ / nāgapāśo nāgagranthiḥ / śaṃkalāsaṃdhayaḥ pratyekabuddhāḥ / śaṅkusaṃdhayaś cakravartinaḥ.*

4. Sur les Mahānagnas, Divya, 372, Burnouf, Introduction, 363, Lotus, 452. — Cāṇūra est un ennemi de Kṛṣṇa.

varāṅga, cāṇūra, nārāyaṇa [1]. La force de chaque terme vaut dix fois la force du terme précédent : dix *prākṛtahastin* font un *gandhahastin* et ainsi de suite. [2]

D'après d'autres, il en va ainsi pour les six premiers termes ; mais dix *cāṇuras* valent un demi-*nārāyaṇa*, et deux demi-*nārāyaṇas* valent la force nommée *nārāyaṇa*.

D'après l'auteur de ce livre, parmi les définitions de la force corporelle du Bouddha, celle-là est juste qui fait cette force la plus grande. [3]

La force corporelle du Bouddha est, de sa nature, du tangible *(spraṣṭavyāyatana)*. Elle consiste en des grands éléments d'une nature spéciale [4]. — D'après d'autres, au contraire, elle est un *rūpa* dérivé des grands éléments [5], mais un *rūpa* dérivé différent des sept tangibles dérivés, *ślakṣṇatva*, etc. (I. 10 d). [6]

Quant aux quatre « assurances » *(vaiśāradya)* [7] :

1. Dans Mahāvyutpatti, 252 (qui dépend du Kośa), *varāṅga* précède *praskandin*.

2. D'après Paramārtha, remplacer dix par cent.

3. L'original porte *yathā tu bahutaraṃ tathā yujyate*. Paramārtha ajoute : « Pourquoi ? Parce que la force du Bouddha est sans mesure ». — La Vyākhyā dit : « L'auteur défend la première opinion, pour cette raison que, autrement, le corps du Bouddha ne pourrait supporter la force d'un savoir infini ».

4. *mahābhūtaviśeṣa eva.*

5. *bhautika, upādāya rūpa.*

6. Quatre opinions dans Vibhāṣā, cinq dans Saṃghabhadra.

7. Le Sūtra (Ekottara, 19, 15), cité dans la Vyākhyā, est très proche d'Aṅguttara ii. 8 *(vesārajja)* :

catvārīmāni śāriputra tathāgatasya vaiśāradyāni yair vaiśāradyaiḥ samanvāgatas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddha udāram ārṣabhaṃ sthānaṃ pratijānāti brāhmaṃ cakraṃ (Kośa, vi. 54) *pravartayati parṣadi samyak siṃhanādaṃ nadati / katamāni catvāri / samyaksaṃbuddhasya vata me sata ime dharmā anabhisaṃbuddhā ity atra māṃ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā saha dharmeṇa codayet smārayet / tatrāhaṃ nimittam api na samanupaśyāmi evaṃ cāhaṃ nimittam asamanupaśyan kṣemaprāptaś ca viharāmi abhayaprāptaś ca vaiśāradyaprāptaś ca udāram ārṣabham* .... — Même texte cité dans Vijñānakāya, xxiii. 9, 13 a, qui porte : *chramaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā māro va brahmā vā*......

Dans Majjhima, i. 501, les *vesārajjas* sont attribués à tous les Arhats ; comp. Mahāvagga, i. 6. 32. Dans le fragment du Saṃyukta, JRAS. 1907, p. 377, le Maître de maison Śroṇa est *vaiśāradyaprāpta* (épithète du Srotaāpanna).

32 a-c. L'assurance est quadruple, semblable à la première, à la dixième, à la deuxième et à la septième force. [1]

Le Bouddha possède quatre assurances qui sont expliquées dans le Sūtra. [2]

1. Semblable à la première force *(sthānāsthānajñānabala)*, la première assurance, *sarvadharmābhisaṃbodhivaiśāradya* : elle consiste en dix *jñānas*, elle s'appuie sur toutes les terres.

2. Semblable à la dixième force *(āsravakṣayajñānabala)*, la deuxième assurance, *sarvāsravakṣayajnānavaiśāradya*, six ou dix *jñānas*, de six terres.

3. Semblable à la deuxième force *(karmavipākajñānabala)*, la troisième assurance, *antarāyikadharmavyākaraṇavaiśāradya* [2], huit *jñānas*, de toutes les terres.

4. Semblable à la septième force *(sarvatragāminīpratipajjñānabala)*, la quatrième assurance, *nairyāṇikapratipadvyākaraṇavaiśāradya*, dix ou neuf *jñānas*, de toutes les terres.

Comment des savoirs *(jñānas)* peuvent-ils recevoir le nom de *vaiśāradya*, assurance ? — Le mot *vaiśāradya* signifie [3 b] « absence de crainte » *(nirbhayatā)*. En raison des savoirs, en raison du fait qu'il sait avoir compris tous les *dharmas*, détruit tous les vices, etc., le Bouddha est exempt de crainte *(nirbhayo bhavati)* dans les assemblées. Donc le *vaiśāradya* est *jñāna*.

A notre avis le *vaiśāradya*, étant l'effet du *jñāna*, n'est pas *jñāna* de sa nature. [3]

Le jeune lion *(kiśora)* possède *vaiśāradya*, Bodhicarya, vii. 55.

Les *vaiśāradyas* du Bodhisattva, Mahāvyutpatti, 28, Daśabhūmi, viii, Madhyamakāvatāra, 320.

Etymologie du mot *vaiśāradya*, Wogihara, Bodhisattvabhūmi (Leipsick, 1908), p. 41.

1. mi ḥjigs pa ni rnam pa bzhi / ji ltar stobs ni daṅ po daṅ / bcu pa gñis pa bdun pa bzhin.

2. Les lectures de Mahāvyutpatti, 8, diffèrent un peu : ... 3. *antarāyikadharmānanyathātvaniścitavyākaraṇa* .... 4. *sarvasaṃpadadhigamāya nairyāṇikapratipattathātvavaiśāradya*.

3. Paramārtha diffère : Comme ces « absences de crainte » sont réalisées par le *jñāna*, on nomme le *jñāna* du nom de *vaiśāradya*. Quelle est la raison des

Que sont les trois *smṛtyupasthānas* du Bouddha ?

32 d. Trois sont mémoire et conscience. [1]

Le Sūtra [2] explique au long les trois *smṛtyupasthānas* du Bouddha: 1. Lorsque les disciples, unanimes, écoutent respectueusement, acceptent et pratiquent son enseignement, il n'éprouve ni joie, ni satisfaction, mais il demeure indifférent, en pleine mémoire et conscience. 2. Lorsque les disciples unanimes, n'écoutent pas, n'acceptent et ne pratiquent pas son enseignement, il n'éprouve ni déplaisir ni impatience, mais il demeure indifférent, en pleine mémoire et conscience. 3. Lorsque, de ses disciples, les uns écoutent, acceptent et pratiquent son enseignement, les autres, n'écoutent pas, n'acceptent et ne pratiquent pas son enseignement, il n'éprouve ni joie, ni déplaisir, mais demeure indifférent en pleine mémoire et conscience [4 a]. — Ces trois *smṛtyupasthānas* sont, de leur nature, mémoire et conscience *(saṃprajanya)*.

quatre *vaiśāradyas ?* L'utilité personnelle et l'utilité d'autrui. Les deux premiers sont utiles au Bouddha lui-même ; les deux derniers sont utiles à autrui. Ou bien les quatre sont utiles à autrui, car ils expulsent toute souillure et chez le prêcheur et dans le discours.

1. dran daṅ śes bzhin bdag ñid gsum = [*smṛtisaṃprajñānātmakaṃ trayam* //]

La Vibhāṣā remarque : Ces trois *smṛtyupasthānas* sont compris dans le *sthānāsthānajñānabala*, dans les six *satatavihāras* (voir iii. 35 d, à la fin).

2. *trīṇīmāni bhikṣavaḥ smṛtyupasthānāni yāny āryaḥ sevate / yāny āryaḥ sevamāno 'rhati gaṇam anuśāsayitum / katamāni trīṇi / iha bhikṣavaḥ śāstā śrāvakāṇāṃ dharmaṃ deśayati anukampakaḥ kāruṇiko 'rthakāmo hitaiṣī karuṇāyamānaḥ / idaṃ vo hitāya idaṃ vo sukhāya idaṃ vo hitasukhāya / tasya te śrāvakāḥ śuśrūṣante śrotram avadadhati ājñācittam upasthāpayanti pratipadyante dharmasyānudharmaṃ prati na vyatikramya vartante śāstuḥ śāsane / tena tathāgatasya na nandī bhavati na saumanasyaṃ na cetasa utplāvitatvam / upekṣakas tatra tathāgato viharati smṛtaḥ saṃprajānann idaṃ prathamaṃ smṛtyupasthānaṃ yad āryaḥ sevate yad āryaḥ sevamāno 'rhati gaṇam anuśāsayitum ...*

Lorsque les disciples ont l'attitude contraire, *tathāgatasya nāghāto bhavati nākṣāntir nāpratyayo na cetaso 'nabhirāddhiḥ.*

Comparer Majjhima, iii. 221 (très proche) et i. 379 ; Mahāvyutpatti, 11.

utplāvitatvam, voir Bodhicaryāvatāra, p. 13, n. 3 ; *manasa utplavaḥ*, Śikṣāsamuccaya, 183, 6.

Mais un Śrāvaka délivré des vices *(āsrava)*, que les disciples *(śiṣya)* soient respectueux *(śuśrūṣamāṇa)*, ou non respectueux, ou respectueux et non respectueux, n'éprouve ni joie *(nandī = anunaya)*, ni déplaisir *(āghāta=dveṣa=ānandya)*, ni joie et déplaisir. Pourquoi considérer les trois *smṛtyupasthānas* comme des *dharmas* propres au Bouddha ?

Parce que le Bouddha a abandonné joie et déplaisir avec leurs traces *(savāsanaprahāṇāt)* [1]. — Ou bien parce que les disciples sont les disciples du Bouddha : il est admirable que le Bouddha n'éprouve ni joie, ni déplaisir, de leur respect ou de leur disrespect ; au contraire les disciples ne sont pas les disciples des Śrāvakas dont ils reçoivent l'enseignement [2] : rien d'admirable à ce que ces Śrāvakas n'éprouvent ni joie ni déplaisir.

33. La grande pitié, *mahākaruṇā*, est pensée d'ordre mondain, grande par ses facteurs, ses aspects, son objet, son égalité, son excellence ; elle diffère de la pitié, *karuṇā*, à huit points de vue. [3]

La grande pitié est, de sa nature, *prajñā* de *saṃvṛti*, savoir d'ordre mondain (vii. 2 b). Dans le cas contraire, elle serait, de sa nature, absence de haine *(adveṣasvabhāvā)* comme est la pitié tout court *(karuṇā*, viii. 29) ; comme la pitié tout court, elle ne porterait pas sur les êtres des trois sphères d'existence, elle n'envisagerait pas les trois sortes de douleur. [4]

Pourquoi la pitié de Bhagavat est-elle « grande » ?

1. En raison de ses facteurs *(saṃbhāreṇa)* ; elle est produite *(sa-*

1. *kā punar iyaṃ vāsanā nāma / śrāvakāṇāṃ yo hi yatkleśacaritaḥ pūrvaṃ tasya tatkṛtaḥ kāyavākceṣṭāvikārahetusāmarthyaviśeṣaś citte vāsanetyucyate / avyākṛtaś cittaviśeṣo vāsaneti bhadantānantavarmā.*
2. *buddham uddiśya pravrajitā iti.*
3. thugs rje chen po kun rdzob blo / thsogs daṅ rnam pa spyod yul daṅ / mñam paḥi phyir daṅ chas cheḥi phyir / tha dad bya ba rnam pa brgyad

[*mahākṛpā saṃvṛtidhīḥ saṃbhārākāragocarāt*]
samatvād adhimātratvān nānākaraṇam aṣṭadhā //]

Voir Asaṅga, Sūtrālaṃkāra, xvii. 43 ; Divya, 359 (la *kṛpā* du Śrāvaka) ; comparer les stances Divya, 96, 125 et Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 284.
4. *triduḥkhatākārā na sidhyet.*

mudāgama, nirvṛti) en effet par une grande provision *(saṃbhāra)* de mérite *(puṇya)* [4 b] et de savoir *(jñāna).* [1]

2. En raison de ses « aspects » *(ākāreṇa),* de la modalité sous laquelle elle prend les choses : elle considère les choses comme pénibles en raison de la triple douleur, *duḥkhaduḥkhatā, pariṇāmaduḥkhatā, saṃskāraduḥkhatā* (vi. 3) [2], tandis que la pitié n'envisage que la *duḥkhaduḥkhatā.*

3. En raison de l'objet *(ālambanena),* car elle a pour objet les êtres des trois sphères.

4. En raison de l'égalité *(samatvena),* car elle porte également sur tous les êtres *(samavṛttitvāt)* pour leur bonheur *(sukha)* et leur félicité *(hita).*

5. En raison de son excellence, car aucune autre pitié ne la surpasse *(tato 'dhimātratarābhāvāt).* [3]

La grande pitié diffère de la pitié :

1. Quant à la nature. La pitié est *adveṣa,* absence de haine ; la grande pitié est *amoha,* absence d'ignorance *(adveṣāmohasvabhāvatvāt).*

2. Quant à l'aspect. La pitié prend forme d'une douleur ; la grande pitié prend forme de la triple douleur *(ekatriduḥkhatākāratvāt).*

1. Les Pāramitās de don, moralité et patience sont la provision de mérite ; la Pāramitā de *prajñā* est la provision de savoir.

La Pāramitā de recueillement ou de *dhyāna* ressortit au mérite, en tant qu'elle est la culture des quatre *apramāṇas* (viii. 29) ; elle ressortit au savoir en tant qu'elle est la culture des trente-sept « adjuvants de la Bodhi » (vi. p. 281)

La Pāramitā d'énergie ou *vīrya* est aussi à double emploi : *na hi vinā vīryeṇa dānaṃ dīyate śīlaṃ samādīyate kṣāntir bhāvyata iti puṇyasaṃbhārabhāgīyaṃ vīryaṃ bhavati / tathā nāntareṇa vīryaṃ prajñā bhavati ....*

Même doctrine dans le Grand Véhicule (où on explique que les Pāramitās sont Pāramitās par le fait de la Prajñā), Bodhicaryāvatāra, ix. 1.

Quand et comment le Bodhisattva pratique les Pāramitās, Kośa, iv. 111.

2. *ākāreṇa / triduḥkhatākaraṇād iti / yasmāt tisṛbhir api duḥkhatākārair ākārayati na duḥkhatayaiva karuṇāvat.*

Sur *ākaraṇa,* ii. 34 b, vi. 18 a.

3. Excellence qui résulte notamment du *saṃskāraduḥkhatākāra,* de la *prajñāsvabhāvatā. — prajñāsvabhāvatayā tīkṣṇataratvāt.*

3. Quant à l'objet. La pitié porte sur les êtres d'une sphère ; la grande pitié porte sur les trois sphères.

4. Quant à la terre. La pitié est du domaine des quatre *dhyānas* [1] ; la grande pitié, du domaine du quatrième *dhyāna (caturdhyānacaturthadhyānabhūmikatvāt)*.

5. Quant à la personne qui lui sert de point d'appui. La pitié naît dans la série des Śrāvakas, etc. [2] ; la grande pitié dans la série des Bouddhas.

6. Quant à l'acquisition. La pitié s'obtient par le détachement du Kāmadhātu ; la grande pitié par le détachement du Bhavāgra *(kāmabhavāgravairāgyalabhyatvāt)*.

7. Quant à la protection. La pitié ne protège pas, la grande pitié protège *(aparitrāṇaparitrāṇatas)* [3].

8. Quant à la pitié. La pitié est une pitié inégale : elle ne compatit qu'aux êtres souffrant *(duḥkhitānām eva)* ; la grande pitié est une pitié égale, versée sur tous les êtres également *(tulyātulyakaruṇāyanāt)*. [4 b 10].

Nous avons expliqué les qualités qui appartiennent aux Bouddhas en propre et qui les distinguent des autres êtres. Les Bouddhas sont-ils semblables entre eux ?

Oui, sous certains rapports ; non, sous d'autres. [5 a]

34. Pour le *saṃbhāra*, le *dharmakāya* et le service des êtres, les Bouddhas sont pareils ; non pas pour la durée de la vie, la caste, la taille, etc. [4]

1. Dans cette formule, on prend, avec le premier *dhyāna*, l'*anāgamya* et le *dhyānāntara*. En fait, la pitié est de six *bhūmis*.

2. Par « Śrāvakas, etc. », il faut entendre les Pratyekas et les Pṛthagjanas.

3. Par la *karuṇā*, les Śrāvakas ont simplement pitié *(karuṇāyante)* ; ils éprouvent commisération, affliction ; ils ne protègent pas de la terreur du *saṃsāra*. Mais Bhagavat, ayant pitié avec la *mahākaruṇā*, protège de la grande terreur du *saṃsāra*. — *karuṇayā śrāvakādayaḥ karuṇāyanta eva kevalam / anuglāyanty evety arthaḥ*.

4. saṅs rgyas thams cad thsogs daṅ ni / chos sku ḥgro bahi don spyod pas / mñam pa ñid de sku thse dpag / rigs daṅ sku yi thsod kyis min

sāṃbhāradharmakāyābhyāṃ jagataś cārthacaryayā /
samatā sarvabuddhānāṃ nāyurjātipramāṇataḥ //

Les Bouddhas sont pareils : en ce qu'ils ont, dans les existences antérieures, également accumulé mérite et savoir *(pūrvapuṇyajñā-*

a. Différences entre les Bouddhas, Kośa, iv. 102, trad. p. 212, Bodhisattvabhūmi, I. vii, Muséon 1911, 173 (vie, nom, *gotra*, corps) ; Wassilieff, 286 (314) — Kathāvatthu, xxi. 5 : le Theravādin admet différences, *vemattatā*, pour le corps *(sarīra)*, la durée de vie et l'éclat *(pabhā)* ; l'Andhaka admet d'autres différences — Milinda, 285 (différences entre les Bodhisattvas, famille, époque, durée de la vie, taille). — Ci-dessous p. 81, n. 3.

b. Vasubandhu groupe, vii. 28-34, les éléments d'une Bouddhologie. Intéressants à ce point de vue les passages suivants du Kośa :

i. 1. Différence de la science du Bouddha et de celle des autres saints ; omniscience (aussi Kośa, ix). Le Bouddha et le Bodhisattva sont des Bhagavats.

ii. 10. Abandon des *āyuḥsaṃskāras* ; victoire sur les quatre Māras.

ii. 44, vii. 41 d, 44 b. Toutes les qualités *(guṇa)* acquises par le « détachement » et « actualisées » à son gré.

ii. 44, vi. 24 a. Conquête de la Bodhi en trente-quatre moments.

ii. 62. Connaissance de l'avenir.

iii. 94. Epoque de l'apparition des Bouddhas.

iv. 12. Pensée *avyākṛta*, pensée « non-recueillie » ; le Nāga.

iv. 32. Culte du Bouddha.

iv. 32. Le Dharmakāya, refuge ; le Rūpakāya.

iv. 73. Accepte les dons faits au Stūpas.

iv. 102. Rétribution de ses actes anciens.

iv. 102. Schisme.

iv. 109. Témoin des Bodhisattvas, objet de leur pensée.

iv. 109, vii. 30, 37, 42. Mémoire du Bouddha.

iv. 121. Culte des Caityas.

vi. 59. Chute de la jouissance des recueillements.

viii. 28. Conquête de la Bodhi par le quatrième *dhyāna*.

c. Sur le Bodhisattva et particulièrement le futur Bouddha Śākyamuni,

iii. 94, iv. 108-112, origine, vœu, pratique des Pāramitās (iv. 117), durée de la carrière (parce que le Bodhisattva est naturellement charitable, iii. 94 a), développement des marques.

iv. 106, meurtre du Bodhisattva.

vi. 23, changement de véhicule, naissances animales du Bodhisattva.

Dernière naissance, iii. 9, *jarāyuja* et pourquoi (reliques) ; 13 a, forme d'éléphant ; 17 a, conscience à la conception, etc. ; 41, Pṛthagjana jusqu'à l'arbre ; 53 d, le Vajrāsana ; 85 a, exempt de mort avant le temps. [D'après Kāraṇaprajñāpti, Cosmologie, p. 327, explication des marques ; 331, pluie de fleurs ; 332, 334, vie utérine ; 333, miracles à la naissance ; 335, pourquoi il a un fils, pourquoi il est de bonne famille, pourquoi il ne naît pas dans tel continent, etc. — Sur la mère du Bodhisattva, meurt le septième jour, 331, 337 ; enceinte, est à l'abri du feu, etc.].

nasāṃbhārasamudāgamatas) ; en ce qu'ils réalisent le même *dharmakāya (dharmakāyaparinispattitas)* [1] ; en ce qu'ils procurent également le service d'autrui *(arthacaryāsampādanatas).* [2]

Mais les Bouddhas diffèrent par la différence de la durée de la vie, de la caste, du *gotra*, de la dimension du corps, etc. D'après l'époque où ils apparaissent, leur vie est longue ou courte, ils sont kṣatriyas ou brâhmanes, ils appartiennent au Gautamagotra ou au Kāśyapagotra, leur corps est grand ou petit. — Le mot *et cætera* indique : le Dharma des Bouddhas dure longtemps ou peu de temps, suivant que, au moment de leur apparition, les êtres à convertir sont droits ou tors. [3]

Tous les hommes intelligents qui réfléchissent sur la triple perfection *(sampad)* [4] des Tathāgatas produisent nécessairement à leur endroit une profonde affection, un profond respect. Cette triple perfec-

1. *anāsravadharmasamtāno dharmakāyaḥ / āśrayaparivṛttir vā* (Vyākhyā) = « Le Dharmakāya est la série de *dharmas* purs (Kośa, iv, 32) ou un renouvellement de l'organisme psycho-physique, de la personnalité *(āśraya).* » Quelques exemples du renouvellement de la personnalité, iv, 56, trad. p. 123 ; voir viii. 34 d. — Sur le *dharmakāya* de la mère du Bouddha, d'un Upāsaka entré dans le chemin, Huber, Sūtrālaṃkāra, 217, 390.

Dīgha, iii. 84 (Ajjaññasutta) : *Tathāgatassa hetam Vāseṭṭha adhivacanaṃ dhammakāyo iti pi brahmakāyo iti pi dhammabhūto iti pi brahmabhūto iti pīti* (Fragments du commentaire dans Dialogues, iii. 81).

Souvent *dharmakāya* = le corps des écritures = le deuxième *ratna*, Divya, 396, Przyluski, Açoka, 359, etc. ; Bodhicaryāvatāra, i. 1,

Grand Véhicule, citons seulement Abhisamayālaṃkāra, vi. 2-11 ; JRAS., 1906, 943 ; Burnouf, Introduction, 224 ; Si-yu-ki, fin du livre iv.

2. *svargāpavargakāraṇam artho lokasya tasya saṃpādanam arthacaryā* (Vyākhyā)

3. On ne voit pas que le mot *ādi* soit fourni par la kārikā sanscrite ou tibétaine. — Paramārtha : « Le mot *et cætera* indique la durée de la loi, la destruction ou la non destruction des reliques, etc. Telles sont les différences dues à l'époque où les Bouddhas apparaissent ».

Epoque des sept Bouddhas, caste, *gotra*, durée de la vie, arbre, etc., dans Mahāpadānasuttanta, Dīgha, ii, 1 et Dīrgha, 1, 8. — La loi de Kāśyapa dure huit jours ; celle de Śākyamuni dure mille ans (voir viii. 39). — Kośa, iii. 93 a.

4. « Perfection » est un terme commode plus qu'exact. — L'exposé du Kośa est souvent éclairé par les théories de Grand Véhicule qu'on trouve notamment dans Bodhisattvabhūmi (par exemple 1re partie, chap. V, sur le *prabhāva*, Muséon, 1911, p. 155).

tion est la perfection des causes *(hetuṣaṃpad)* [5 b] qui consistent dans l'équipement de mérite et de savoir ; la perfection du fruit *(phalasaṃpad)* qui consiste dans le *dharmakāya* ; la perfection du bienfait *(upakārasaṃpad)* qui consiste dans le service du monde *(jagadarthacaryā).*

i. La *hetusaṃpad* est quadruple : 1. exercice dans l'accumulation de toutes les qualités et de tous les savoirs [1] ; 2. exercice prolongé [2] ; 3. exercice sans interruption [3] ; 4. exercice zélé [4].

ii. La *phalasaṃpad* est quadruple, car la réalisation du *dharmakāya* comporte quatre perfections, de savoir, d'abandon, de puissance et de corps matériel *(jñāna, prahāṇa, prabhāva, rūpakāya).* [5]

a. Perfection de savoir : 1. savoir non enseigné [6] ; 2. savoir universel [7], c'est-à-dire connaissance de tous les caractères propres ; 3. savoir omniforme [8], c'est-à-dire connaissance de toutes les manières d'être ; 4. savoir spontané [9], connaissance par simple désir de connaître.

1. *sarvaguṇajñānasaṃbhārābhyāsa :* les qualités *(guṇa)* sont de leur nature cinq Pāramitās ; les savoirs *(jñāna)* sont la Prajñāpāramitā. — *abhyāsa*, exercice = *punaḥ punaḥ prayogaḥ.*

2. *dīrghakālābhyāsa : tribhir asaṃkhyeyair mahākalpaiḥ* (Doctrine précisée, iv. p. 224). — Ānanda pense que devenir Bouddha par une méditation de six ans, c'est devenir Bouddha bien aisément .... (Chavannes, Cinq cents contes, ii. 100).

3. *nirantarābhyāsaḥ* / *asāntaratayā.*

4. *satkṛtyābhyāsaḥ* / *tīvrādaratayā.*

5. *dharmakāyapariniṣpattyā jñānādisaṃpadaś catasro bhavanti.*

6. *anupadiṣṭajñānaṃ svayam abhisaṃbodhanārthena.*

7. *sarvatra jñānam iti niravaśeṣasvalakṣaṇāvabodhanārthena.*

8. *sarvathā jñānam iti sarvaprakārāvabodhanārthena* (Vyākhyā).

Toutefois, d'après la glose de l'éditeur japonais qui suit Fa-pao, le *sarvatra jñāna* s'entend de la connaissance des caractères communs *(sāmānyalakṣaṇa)*, impermanence, etc. : de ce point de vue tout Arhat connaît toute chose (voir Vyākhyā, i. 15, p. 39 : pas de salut pour qui ne connaît pas tout *dharma)* ; et le *sarvathā jñāna* est la connaissance des caractères propres, laquelle est *āveṇika*, propre au Bouddha (Voir la stance sur la queue du paon, Vyākhyā, i. p. 6, et Kośa, ix. trad. Hiuan-tsang, xxx. fol. 10 a). — Comparer xxix. fol. 17 a.

La Vibhāṣā, 74, 7, enseigne que le Bouddha, relativement aux douze *āyatanas*, possède et *sarvatra jñāna* et *sarvathā jñāna ;* tandis que Śāriputra possède le seul premier *jñāna*, qu'il doit à l'enseignement du maître.

9. *ayatnajñānam iti icchāmātrāvabodhanārthena.*

b. Perfection d'abandon : 1. abandon de toutes les passions *(kleśa)* ; 2. abandon définitif, ou non susceptible de chute ; 3. abandon des passions avec leur *vāsanās,* ou « traces », parce qu'aucune liaison *(anubandha)* ne demeure ; 4. abandon des obstacles à *samādhisamāpatti,* de telle sorte que le Bouddha est un doublement délivré (vi. 64 a). [1]

c. Perfection de puissance *(prabhāva)* : 1. perfection dans la maîtrise de création, de transformation, de conservation d'un objet extérieur [2] ; 2. perfection dans la maîtrise d'abandon et de prolongation de la vie [3] ; 3. perfection dans la maîtrise du mouvement à travers les corps résistants, à travers l'espace, très loin, rapide, et dans la maîtrise de la réduction de corps étendus à un petit volume [4] [6 a] ; 4. perfection en qualités merveilleuses, multiples et naturelles [5].

1. *prahāṇasampad : 1. sarvakleśaprahāṇam iti traidhātukadarśanabhāvanāheyakleśocchitteḥ, 2. atyantaprahāṇam ity aparihāṇitaḥ,* 3. *savāsanāprahāṇam ity anubandhābhāvāt,* 4. *sarvasamādhisamāpattyāvaraṇaprahāṇam ity ubhayatobhāgavimukteḥ* (Vyākhyā).

vāsanā, ci-dessus p. 77.

2. *bāhyaviṣayanirmāṇapariṇāmādhiṣṭhānavaśitvasampad,* — On a : *apūrvabāhyaviṣayotpādana = nirmāṇa ; aśmādīnāṃ suvarṇādibhāvāpādana = pariṇāma ; dīrghakālāvasthāna = adhiṣṭhāna.* (Sur *nirmāṇa, adhiṣṭhāna*, voir vii. 49 suiv.).

3. *āyuṣa utsarge 'dhiṣṭhāne ca vaśitvasampad.* — Voir Kośa, ii. trad. p. 120. Ekottara, 18, 16. — Le Bouddha dit à Śāriputra : « Pourquoi ne demeures-tu pas un *kalpa* ou au delà ? ». — Śāriputra répond : « C'est de Bhagavat même que je tiens que la vie des êtres est très courte. La plus longue vie ne dépasse pas cent années ; et comme la vie des êtres est courte, la vie du Tathāgata aussi est courte. Si le Tathāgata continue à vivre un *kalpa,* moi aussi je continuerai à vivre un *kalpa* ...... ». Comment Śāriputra peut-il parler ainsi ? Les êtres ne sont pas capables de savoir si la vie du Tathāgata est longue ou brève. Śāriputra doit savoir qu'il y a quatre choses incompréhensibles du Tathāgata. (Comparer les quatre *acinteyyas* d'Aṅguttara, ii. 80, Sumaṅgalavilāsini, i. 22).

4. *āvṛtākāśāśudūrakṣipragamana - alpabahupraveśa - vaśitvasampad.* — *alpe bahūnāṃ praveśaḥ = paramāṇau bahūnāṃ hastyādīnāṃ praveśaḥ ;* comparer le pouvoir de *saṃkṣepa-prathana,* texte de Grand Véhicule, JRAS. 1908, 45, et Dīgha, ii. 109.

5. a. *vividhanijāścaryadharmasampad.* — C'est le *sahajaprabhāva* de Bodhisattvabhūmi, Muséon, 1911, 161.

La Vyākhyā cite le Sūtra : *dharmataiṣā buddhānāṃ bhagavatāṃ yat*

d. Perfection du corps matériel *(rūpakāyasampad)* : 1. perfection en marques *(lakṣaṇa)* ; 2. perfection en marques secondaires *(anuvyañjāna)* ; 3. perfection en force, c'est-à-dire possession du *bala nārāyaṇa* (vii. 31) ; 4. en ce qui regarde le dedans *(adhyātmam)*, perfection d'un corps dont les os sont comme du diamant *(vajrasārāsthiśarīratāsampad)* ; en ce qui regarde le dehors, émission de rayons qui dépassent cent mille soleils.

iii. L'*upakārasampad* est quadruple : 1-3. délivrer définitivement *(atyanta)* de la souffrance des trois mauvaises destinées ; 4. délivrer de la souffrance de la transmigration ; ou bien : 1-3. installer dans les trois véhicules ; 4. installer dans les bonnes destinées. [1]

Telle est, en résumé *(sāmāsika = sāṃkṣepika)* la perfection du Tathāgata. A entrer dans le détail, il n'y a pas de fin. Seuls les Bouddhas Bhagavats, s'ils prolongeaient leur existence pendant de nombreux *asaṃkhyeyakalpas*, seraient capables de connaître et de dire *(jñātuṃ vaktuṃ ca samarthāḥ)* leur grandeur. C'en est assez pour savoir que les Bouddhas, munis de qualités, de savoirs, de puissances, de bienfaits infinis et extraordinaires *(adbhuta)*, sont comme des mines de joyaux.

Cependant les sots *(bāla = pṛthagjana)*, eux-mêmes pauvres en qualités *(svaguṇadāridryeṇa)* — et jugeant d'après eux-mêmes — n'ont aucune aspiration spirituelle : ils entendent vainement louer les mérites du Bouddha et ne conçoivent d'affection ni pour le Bouddha ni pour son Dharma. [2] [6 b]

teṣāṃ gacchatāṃ nimnasthalaṃ ca samībhavati yad uccaṃ tan nīcībhavati yan nīcaṃ tad uccībhavati andhāś ca dṛśiṃ pratilabhante badhirāḥ śrotram unmattāḥ smṛtim ....

Ce sont, presque textuellement, les *citrāṇy āścaryāṇi adbhutadharmāḥ* de Divya, 250-251. — Comparer la citation dans Milinda, 179.

b. Hiuan-tsang ajoute ici : « Ou bien conversion de ceux qui sont difficiles à convertir ; solution des questions difficiles ; enseignement qui conduit au salut ; dompter Māra, les Tīrthikas, etc. »

1. *apāyatrayasaṃsāraduḥkhātyantanirmokṣasampad yānatrayasugatipratiṣṭhāpanasampad vā.*

Vyākhyā : *ye kecit prasādajātāḥ satpuruṣā buddhaṃ bhagavantam astāviṣuḥ stuvanti stoṣyanti sarve ta etayā trividhayā sampadā.*

2. *evaṃ ca tāvad guṇajñānaprabhāvopakārānantādbhutamahāratnāka-*

Les sages, au contraire, entendant expliquer les qualités du Bouddha, conçoivent, à l'endroit du Bouddha et de son Dharma, une pensée de foi, ou de « recours », qui pénètre jusque dans la moelle des os. Ces hommes, par cette seule pensée de foi [1], franchissent une masse infinie d'actions de rétribution non nécessaire [2] ; ils obtiennent d'excellentes naissances humaines et divines ; et, finalement, parviennent au Nirvāṇa. C'est pourquoi les Bouddhas Tathāgatas, apparaissant dans ce monde, sont le suprême champ de mérite *(anuttara puṇyakṣetra)*, car ce champ donne des fruits certains *(abandhya)*, agréables *(iṣṭa = divyaviṣaya)*, abondants *(prakṛṣṭa = prabhūta)*, rapides *(āśu*, expérimentés dès cette vie), et d'une excellente issue *(svanta = nirvāṇaphalatvāt)*. Le Bouddha, en effet, a lui-même proclamé cette stance : « Si quelqu'un plante une petite racine de bien dans le champ de mérite que sont les Bouddhas, il s'empare d'abord de bonnes destinées et ensuite obtient le Nirvāṇa » (Ekottara, 24, 15). [3]

Nous avons expliqué les qualités propres au Tathāgata.

35. Il y a d'autres qualités *(dharma)* du Bouddha qui lui sont communes avec les Śaikṣas et les Pṛthagjanas : l'*araṇā*, le *praṇidhijñāna*, les *pratisaṃvids*, les *abhijñās*, etc. [4]

Bhagavat possède d'innombrables qualités qui lui sont communes

rās tathāgatāḥ / atha ca punar bālāḥ svaguṇadāridryeṇānumānabhūtena hatādhimokṣāḥ .... buddhaṃ nāpriyante (= buddhe nādaraṃ kurvanti).
hatādhimokṣa = hataruci.

1. *śraddhāmātrakeṇāpīti niradhigamenety arthaḥ* (Sur *adhigama*, viii. 39 a).

2. Les actions de rétribution nécessaire (iv. 50) sont *alaṅghanīya*, « infranchissables ».

3. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Quiconque, venu dans ce monde, plante un petit mérite dans le Bouddha, après avoir pris des naissances divines, obtient certainement le séjour immortel ». — Mais la Vyākhyā a : *kārān ity upakārān pūjādikān.* Donc Vasubandhu cite ici la stance Divya, p. 166 : *ye 'lpan api jine kārān kariṣyanti vināyake / vicitraṃ svargam āgamya lapsyante 'mṛtaṃ padam.* (Sur Divya, xii, Lévi, Toung Pao, 1907, p. 107).

4. chos gzhan slob daṅ thun moṅ min (? yin) / kha cig so soḥi skye bo daṅ / ñon moṅs med daṅ smon nas śes / so so yaṅ dag rig mṅon sogs

soit avec les autres Āryas, soit avec les Pṛthagjanas aussi : *araṇāsamādhi, praṇidhijñāna,* quatre *pratisaṃvids, abhijñās, dhyānas, ārūpyas,* huit *samāpattis,* trois *samādhis,* quatre *apramāṇas,* huit *vimokṣas,* huit *abhibhvāyatanas,* dix *kṛtsnāyatanas,* etc. — Les trois premiers sont communs au Bouddha et aux Āryas; les *abhijnās, dhyānas,* etc. peuvent aussi appartenir aux Pṛthagjanas.

En ce qui concerne l'Araṇā, [c'est-à-dire « le pouvoir d'empêcher la naissance de la passion d'autrui »][1]. — Les Arhats savent que la souffrance des êtres est produite par leurs passions *(kleśa)* ; ils savent qu'ils sont eux-mêmes le meilleur des champs de mérite *(puṇyakṣetra,* iv. 103, 117 a) ; ils craignent qu'autrui ne produise à leur endroit des passions [qui lui seraient particulièrement nocives][2] ; ils

1. *raṇa = kleśa. — raṇayati kleśayatīty arthaḥ.*

araṇāvihārin dans Divya et dans les sources pâlies (JPTS. 1891, 3).

a. Voir Kośa, i. 8, où le Bhāṣya : *raṇā hi kleśā ātmaparavyābādhanāt,* est expliqué : *ye hy ātmānaṃ parāṃś ca vyābādhante te raṇā yuddhānīty arthaḥ.*

Il y a trois *raṇas, skandharaṇa, vāgraṇa, kleśaraṇa.*

Aux références, Kośa, i. trad. p. 13, ajouter : « Maitrī et Araṇā », Séances Ac. de Belgique, avril 1921 ; Kośa, iv. 56 ; Bodhisattvabhūmi, fol. 37 b et 83 a ; Sūtrālaṃkāra, xx. 45 ; Śarad Chandra Dās, 1164.

b. La Vibhāṣā énumère les cinq moyens par lesquels l'Arhat évite de produire la passion d'autrui : 1. pureté des attitudes (marche, etc.) ; 2. savoir ce qu'il faut dire et ne pas dire ...... 5. avant d'entrer dans le village pour mendier, il examine si homme ou femme pourrait, à cause de lui, produire passion.

c. La doctrine du Grand Véhicule, par exemple Nanjio 1183, diffère de celle du Kośa : « Le Pratyekabuddha n'arrête que les passions *savastuka,* le Bouddha arrête toutes les passions .... Le Bouddha se sert de *nirmitas* ou créations magiques .... ».

d. L'*araṇā* du Śravaka et celle du Bouddha sont définies Abhisamayālaṃkāra, vi. 7 :

śrāvakasyāraṇā draṣṭṛnṛkleśaparihāritā |
tatkleśasrota-ucchittyai grāmādiṣu jināraṇā ||

L'*araṇāsamādhi* d'un Śrāvaka : « Qu'il n'y ait pas naissance de passion de personne en me voyant ! *(māsmaddarśanāt kasya cit kleśotpattiḥ syāt)* ». Mais, pour les Tathāgatas : « elle déracine, dans les villages, etc., le processus des passions de tous les hommes ».

2. Celui qui tue un Arhat commet un « péché mortel », même s'il ne sait pas que cet Arhat est Arhat, iv. 103 ; le moine qui insulte un moinillon, dont il ignore la qualité d'Arhat, renaît cinq cents fois comme esclave.

réalisent donc un savoir *(jñāna)* de telle nature qu'autrui ne produira pas à leur endroit attachement sensuel, haine, etc. *(rāga, dveṣa, māna,* etc.). Ce *saṃskāra* — ce savoir — met un terme, chez les êtres, à ce *raṇa* — querelle, bataille, cause de souillure et tourment — qu'est la passion *(kleśa)* : il reçoit donc le nom d'Araṇā.

Quels sont les caractères du recueillement qu'on nomme *araṇāsamādhi ?*

36. L'Araṇā est savoir d'ordre mondain ; du domaine du quatrième *dhyāna ;* produit par un homme qui est un Inébranlable. Elle porte sur les passions *(raṇa)* du domaine du Kamadhātu, futures, ayant un objet réel. [1]

Elle est uniquement savoir d'ordre mondain, *saṃvṛtijnāna* — comme il résulte de son objet. Elle a pour point d'appui le quatrième *dhyāna,* qui est le meilleur des chemins aisés *(sukhapratipadām agratvāt,* vi. 66). Elle est produite par les Arhats inébranlables *(akopyadharman,* vi. 56) et non par les autres : car ceux-ci ne sont pas capables de supprimer radicalement *(parihartum)* leurs propres passions — ils sont en effet sujets à la chute — à plus forte raison ne peuvent-ils arrêter les passions d'autrui [7 b]. Elle est produite par l'homme, car c'est seulement un être de destinée *(gati)* humaine qui peut la cultiver dans les trois *dvīpas.*

Elle porte sur les passions d'autrui, du Kāmadhātu, futures, « ayant un objet réel » *(savastuka) :* « Puissent les passions d'autrui ne pas naître à mon sujet ! » Les passions *savastuka* sont *rāga, dveṣa,* etc. qui sont abandonnés par la méditation *(bhāvanā)* (vi. 58).

Les passions d'autrui *avastuka* (vi. 58), qui sont abandonnées par la vue *(darśana),* ne sont pas susceptibles d'être arrêtées, car les *kleśas* universels *(sarvatraga)* (v. 12), portant sur l'ensemble de leur terre, portent aussi sur la série d'autrui. [2]

1. ñon moṅs med pa kun rdzob śes / bsam gtan mthaḥ na mi gyoḥi chos / mis skyed ñon moṅs ḥdod gtogs pa / ma skyes gzhir bcas spyod yul can

saṃvṛtijñānam araṇā dhyānāntye 'kopyadharmaṇaḥ /
[nṛjānutpannakāmāptasavasturaṇagocarā //]

2. Vyākhyā : *sarvatragāḥ sakalasvabhūmyālambanatvāt parasaṃtatyā-*

Telle est l'Araṇā,

37 a-b. Tel aussi est le Praṇidhijñāna ; mais il a tout pour objet. [1]

Comme l'Araṇā, le Praṇidhijñāna, « savoir résultant de résolution », est, de sa nature, savoir d'ordre mondain ; comme l'Araṇā, il a pour point d'appui le quatrième *dhyāna,* il se produit dans la série d'un Inébranlable, il est médité par un être de destinée humaine. Mais, à la différence de l'Araṇā, il porte sur tous les *dharmas.* [2]

Cependant [3] les Vaibhāṣikas disent que les *dharmas* de l'Ārūpyadhātu ne sont pas connus d'une vue directe par le Praṇidhijñāna — étant du quatrième *dhyāna,* ce savoir ne porte pas sur une terre supérieure. Ces *dharmas* sont connus par induction *(anumāna).* En effet, on connaît : 1. l'écoulement *(niṣyanda)* d'Ārūpya, c'est-à-dire le calme extrême *(mandamandatā)* qui est la suite, dans une existence subséquente, d'une existence antérieure dans l'Ārūpya ; 2. la conduite *(carita)* d'Ārūpya, c'est-à-dire la pratique *(vihāra)* des *ārūpyasamāpattis* qui produiront une existence dans l'Ārūpya, — et on peut induire de la cause à l'effet et de l'effet à la cause. Comme le laboureur connaît la semence par le fruit et le fruit par la semence ; de même voyant une personne calme *(śāntamūrti sattva),* on conclut *(anuminoti) :* « Elle est renée en tombant de l'Ārūpyadhātu, elle naîtra dans l'Ārūpya ».

lambanā bhavantīti parihartum aśakyāḥ sarvatragāḥ / — Paramārtha donne : *sarvatragāṇāṃ sakalasvabhūmim ālambyotpādāt parihartum aśakyā avastukāḥ.* — L'Arhat fait qu'autrui n'ait pas haine à son endroit, sans pour cela déraciner la haine dans autrui ; il ne peut faire qu'autrui n'ait pas *satkāyadṛṣṭi,* « idée d'une personne », à son endroit ; car autrui, s'il a *satkāyadṛṣṭi,* a *satkāydṛṣṭi* à l'égard de toutes les « personnes ».

1. smon nas śes pa haṅ de bzhin no / de yi dmigs pa thams cad do = [*tathāpi praṇidhijñānaṃ sakal*]*ālambanam tu tat* /

Abhisamayālaṃkāra, vii. 8 : *anābhogam anāsaṅgam avyāghātaṃ sadā sthitam* / *sarvapraśnāpanud bauddhaṃ praṇidhijñānam iṣyate* //

Sur le Praṇidhijñāna, ii. 62 a, p. 303, vi. 22 c, p. 172, ix. (Hiuan-tsang xxix. 9 a) ; Mahāvyutpatti, 48, 52.

2. *nāraṇāvat kleśamātrālambanaṃ kiṃ tarhi rūpādyālambanam api.*

3. J'interprète, d'après la Vyākhyā, le Bhāṣya qui dit simplement : *ārūpyās tu na sākṣāt praṇidhijñānena jñāyante* / *niṣyandacaritaviśeṣāt tu* / *karṣakanidarśanaṃ cātreti vaibhāṣikāḥ.*

Telle est l'opinion des Vaibhāṣikas. D'autres croient que le Praṇidhijñāna porte sur l'Ārūpya, car il n'est rien qui ne soit à la portée des Bouddhas. [1]

Celui qui veut produire le Praṇidhijñāna commence par former une résolution *(praṇidhipūrvakam = ābhogapūrvakam = praṇidhāya, ābhujya)* tendant à la connaissance d'un certain objet ; il entre dans le quatrième *dhyāna prāntakoṭika* (viii, 41 a) : tel est l'exercice préparatoire *(prayoga)*. Aussitôt sorti du recueillement, il produit [8 a] une connaissance exacte en conformité avec sa résolution et dont le domaine varie suivant la force du recueillement. [2]

37 c-d. De même les Pratisaṃvids de *dharma, artha, nirukti, pratibhāna*. [3]

1. *na hi buddhānām asty aviṣaya ity abhiprāyaḥ.*

Vibhāṣā, 179, 4. — Le Praṇidhijñāna connaît-il le futur ? Quelques-uns disent qu'en raison du passé et du présent il induit (pi-tchē = comparer-connaître) le futur ; de même que l'homme des champs, de la semence, induit avec certitude qu'il y aura tel fruit. Quelques-uns disent que, s'il en est ainsi, le Praṇidhijñāna est *anumāna*, connaissance par raisonnement, non pas *pratyakṣa*, connaissance directe. Il faut dire que le Praṇidhijñāna ne connaît pas le fruit par la cause actuelle, ni la cause par le fruit actuel : il est donc *pratyakṣa*, non pas *anumāna*. (Comparer Kośa, ii. 62, p. 303).

Aṅguttara, iv. 402, comment Bhagavat sait que Devadatta est destiné à l'enfer ; sur l'omniscience de Bhagavat, Paṭisambhidāmagga, ii. 194-195.

Explications d'Āryadeva, Catuḥśatikā, 257 (Memoirs As. Soc. Bengal, 1914, p. 492) : .... *anāgatārthālambanaṃ yogināṃ praṇidhijñānaṃ / yathārtham ..... tāttvikayā kalpanayā dṛśyate 'nāgato bhāvaḥ.*

Kathāvatthu, v. 8 (sur la connaissance du futur : Andhakas).

2. *yāvāṃs tatsamādhiviṣaya iti :* c'est-à-dire que, Śrāvaka, l'ascète connaît ce qui est du domaine du Śrāvaka ..... (vii. 55 et ailleurs).

3. de bzhin chos don ṅes thsig daṅ / spobs pa so sor yaṅ dag rig

Les quatre Pratisaṃvids sont, semble-t-il, les connaissances qui font l'excellent prêcheur. — Burnouf, Lotus, 838-842 *(pratisaṃvid* = connaissance distincte) ; Childers, 366 ; Spence Hardy, Manual, 499 ; note précieuse dans l'Appendice de la traduction du Kathāvatthu, p. 377-382.

Paṭisambhidā s'entend dans le sens très général de connaissance exacte, par exemple : Paṭisambhidāmagga.

Les quatre *paṭisambhidās*, Paṭisambhidāmagga, i. 119, Vibhaṅga, 293, 331, Niddesa, 234 (intéressant), Visuddhimagga, 440-443 ; les quatre *pratisaṃvids*, Daśabhūmaka, neuvième terre (définitions très différentes) ; Bodhisattvabhūmi,

Il y a quatre Pratisaṃvids, *dharmapratisaṃvid, arthapratisaṃvid, niruktipratisaṃvid pratibhānapratisaṃvid.* — Elles sont comme le recueillement d'Araṇā : en ceci qu'elles appartiennent seulement à des Inébranlables qui sont des hommes *(akopyadharmamanuṣyāśraya)*. Mais elles en diffèrent quant à leur objet, quant à la terre où on les obtient, quant à leur nature.

38 a-b. Les trois premières sont un « savoir non-empêché » *(avivartya, asaṅga)* portant, dans l'ordre, sur le nom *(nāman)*, la chose *(artha)*, la voix *(vāc)*. [1]

troisième partie ; Dharmasaṃgraha, 51, Mahāvyutpatti, 13, Sūtrālaṃkāra, xviii. 34-37, xx. 47 (la troisième est le don des langues des divers pays).

Artha et *dharma* sont expliqués vii. 39 c-d. — ... *teṣu dharmeṣv arthapratisaṃvedī bhavati dharmapratisamvedī* ... Vyākhyā, i. p. 56 ; Dīgha, iii. 241. — *dharmānusārin*, Kośa, vi. 29 a-b.

1. a. gsum ni go rims bzhin miṅ daṅ / don daṅ ṅag la thogs med śes — Paramārtha : *tisro nāmārthavākṣu yathākramam asaṅgam (avivartyam) jñānam.*

Le chinois rend *pratisaṃvid* par *oû ngái kiài* ou *oû ngái tchè* = « pas empêchement explication », « pas empêchement savoir ».

On peut se demander si la kārikā porte *avivartyam* ou *asaṅgam*.

Le Bhāṣya a certainement *avivartya jñāna*, au témoignage de la Vyākhyā (ci-dessous p. 91 n. 2 a) et de Paramārtha *(oû k'ò hoêi tchoàn)*. D'autre part, la Vyākhyā (ad 37 c-d) a une glose : *avivarti ity aśakyaṃ vivartayitum.*

Mais *thogs med* = *asaṅgam* et, ci-dessous 38 c-d, le *pratibhāna* est qualifié *mukta* = *asakta*.

La Bodhisattvabhūmi (ci-dessous) a *asaktam avivartyam*.

Le sens de *asaṅgam, asaktam jñānam* est fixé par la définition de la Bodhi dans Bodhisattvabhūmi. — La Bodhi est un savoir pur *(śuddha)*, universel *(sarvajñāna)* et « immédiat » *(asaṅgajñāna)* : un savoir obtenu « par simple inflexion de la pensée », *ābhogamātreṇa*, sans que cette inflexion doive être répétée, *na punaḥ punar ābhogaṃ kurvataḥ* (Bodhisattvabhūmi, I, vii. Muséon, 1911, p. 170).

b. Bodhisattvabhūmi, fol. 100 a (I, xvii. 7) : *yat sarvadharmāṇāṃ sarvaparyāyeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca* [a] *bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam iyam eṣāṃ* [*bodhisattvānāṃ*] *dharmapratisaṃvit / yat punaḥ sarvadharmāṇāṃ sarvalakṣaṇeṣu .... iyam eṣām arthapratisaṃvit / yat punaḥ sarvadharmāṇām eva sarvanirvacaneṣu ..... iyam eṣāṃ niruktipratisaṃvit / yat punaḥ sarvadharmāṇām eva sarvaprakārapadaprabhedeṣu .... iyam eṣāṃ pratibhānapratisaṃvit /*

En raison de ces quatre, *skandhakauśalam, dhatvāyatanakauśalam, pratītyasamutpāda-sthānāsthānakauśalam.*

En raison de ces quatre, les *dharmas* sont bien connus et bien prêchés.

[a]. Voir vi. p. 247, note.

Le savoir indéfectible *(avivartya)* des *nāmapadavyañjanakāyas* (ii. 47 a) c'est la *dharmapratisaṃvid.* [1]

Le savoir indéfectible de la chose *(artha)*, c'est l'*arthapratisaṃvid.*

Le savoir indéfectible de la voix *(vāc)*, c'est la *niruktipratisaṃvid.*

38 c-d. La quatrième est le savoir de l'expression exacte et facile, et de la maîtrise à l'endroit du chemin. [2] [8 b]

Le savoir indéfectible qui confère la capacité de s'exprimer d'une manière exacte *(yukta = arthasaṃbaddha)* et facile *(mukta = asakta)* [3] et l'attention jamais défaillante *(saṃprakhyāna = asaṃ-*

1. Il faut entendre ici le *dharma* qui est *deśanā*, enseignement *(deśanādharma)*, comme il est dit : « Je vous enseignerai le *dharma*, propice au début, propice au milieu, propice à la fin, de bon sens, de bonnes syllabes ; l'unique, complet, pur, purifié *brahmacarya*, je promulguerai ». — [On a *pratipattidharma* dans le texte : « Qu'est-ce que le *dharma ?* Le chemin a huit membres ». — On a *phaladharma = nirvāṇa*, dans le texte : « Prenez refuge dans le *dharma* ». Voir iv. 32, vi. 73 c.]

D'autre part la parole du Bouddha est *nāman* ou *vāc*, voir Kośa, i. 25, trad. p. 46.

2. bzhi pa rigs pa thags thogs med / mṅon brjod la lam dbaṅ ñid la = [*caturthī yuktamuktābhilāpamārgavaśitvayoḥ* //]

a. On peut restituer le Bhāṣya avec sécurité : *yuktamuktābhilāpitāyāṃ samādhivaśisaṃprakhyāne cāvivartyaṃ jñānam.*

Vyākhyā : *yuktamuktābhilāpitāyām iti* / *yuktam arthasaṃbaddham* / *muktam asaktam* / *yuktamuktam abhilapati yuktamuktābhilāpī tadbhāvas tasyāṃ yuktamuktābhilāpitāyām* // *samādhau vaśī samādhivaśī* / *samādhivaśinaḥ saṃprakhyānam asaṃmoṣaḥ samādhivaśisaṃprakhyānam* / *tatra cāvivartyaṃ jñānaṃ pratibhānapratisaṃvid iti.*

b. L'expression *yuttamuttapaṭibhāna* dans Aṅguttara, ii. 135 ; expliquée dans Puggalapaññatti : l'homme *yuttapaṭibhāna*, interrogé, répond bien, mais non pas vite ; l'homme *muttapaṭibhāna* répond vite, mais non pas bien ; l'homme *yuttamuttapaṭibhāna* répond vite et bien. — Le prêcheur de Divya, 329, 493 est *yuktamuktapratibhāna;* celui d'Avadānaśataka, ii. 81, *yuktamuktapratibhānin* et *yuktamuktavidhānajña.* [Faut-il comparer *asaṃsaktākṣarapada* de Mahābhārata xviii. 6, 21, Hopkins, Great Epic, 364 ?].

Je traduis *mukta* par « facile », « sans difficulté », d'après le Pāli ; Paramārtha a *li tchàng chĕ*, exempt du défaut d'obstacle.

3. Ci-dessous p. 94 l. 2.

moṣa) propre à l'homme qui est maître en recueillement *(samādhivaśisaṃprakhyāna)*, c'est la *pratibhānapratisaṃvid.* [1]

39 a-b. Son objet est la voix et le Chemin ; elle comporte neuf savoirs. [2]

La voix correcte *(samyagvāc)* et le Chemin sont l'objet de cette Pratisaṃvid qui, de sa nature, est donc neuf savoirs en excluant le *nirodhajñāna.*

39 b. Elle est de toutes les terres. [3]

Elle naît chez un ascète prenant point d'appui sur toutes les terres, du Kāmadhātu au Bhavāgra, puisqu'elle a pour objet soit la voix, soit le Chemin.

39 c. L'*arthapratisaṃvid* est dix ou six. [4]

Par *artha*, chose, on peut comprendre « tous les *dharmas* » : auquel cas la Pratisaṃvid d'*artha* est, de sa nature, les dix savoirs ; mais si par *artha* on comprend « Nirvāṇa », six savoirs : *dharma, anvaya, nirodha, kṣaya, anutpāda* et *saṃvṛtijñāna.* [5]

39 d. Elle naît partout. [6]

C'est-à-dire en prenant pour point d'appui n'importe quelle terre.

1. Sur le sens de *pratibhāna*, Mahāvastu, i. 511, Avadānaśataka, i. 48, 10, ii. 50, 12, 81.

2. de yi dmigs pa ṅag daṅ lam / śes pa dguḥo = [*tadālambanaṃ vāgmārgau jñānāni nava*]

Quand elle a pour objet la voix *(vāgālambanā)* elle est, de nature, *duḥkha, samudaya, dharma, anvaya, kṣaya, anutpāda, saṃvṛtijñāna.*

Quand elle a pour objet le chemin, *mārga, dharma, anvaya, kṣaya, anutpāda, paracitta, saṃvṛtijñāna.*

3. sa thams cad = [*sarvabhūḥ*]

4. don yaṅ dag rig bcu ḥam drug

5. *sarvadharmāś ced artho daśa jñānānīti / na hi so 'sti dharmo yo daśānāṃ jñānānāṃ yathāsaṃbhavaṃ nālambanībhavati / nirvāṇaṃ ced arthaḥ ṣaḍ jñānāni.*

6. de ni kun na

37 d. Les autres sont savoir mondain.[1]

Deux Pratisaṃvids *(dharma* et *nirukti)* sont *saṃvṛtijñāna*, car elles ont pour objet les *nāmakāyas*, etc., et la voix.[2]

40. La Pratisaṃvid de *dharma* dans le Kāmadhātu et les *dhyānas.*[3]

Elle est donc de cinq terres. Au dessus manque le *nāmakāya* [et par conséquent les *padakāya* et *vyañjanakāya*].[4]

40 b. La Pratisaṃvid de la voix, dans le Kāma et le premier *dhyāna.*[5]

La *niruktipratisaṃvid* a pour terre le Kāmadhātu et le premier *dhyāna*, parce que le *vitarka* manque au-dessus.[6]

D'après le Prajñāptipādaśāstra, les Pratisaṃvids sont dans l'ordre : 1. le savoir indéfectible du nom, de la phrase, de la syllabe *(nāman, pada, vyañjana)*[7] ; 2. le savoir de la chose *(artha)* exprimée par le nom, etc. ; 3. le savoir de l'expression *(adhivacana)* [9 a] des carac-

1. gzhan kun rdzob
2. *nāmakāyādivāgālambanatvāt. — na hi duḥkhādijñānam anāsravaṃ duḥkhaikadeśaṃ samudayaikadeśaṃ ca svalakṣaṇākāreṇālambate kiṃ tarhi pañcopādānaskandhān sāmānyalakṣaṇākārair atas te saṃvṛtijñānasvabhāve.*
3. chos rig ḥdod daṅ bsam gtan na
4. *ūrdhvaṃ nāmakāyābhāvād iti ārūpyadhātau dharmapratisaṃvin nāstīti / yatra ca nāmakāyas tatraiva padavyañjanakāyā iti tulyavārttā / nāmakāyābhāvavacanena vyañjanakāyābhāvasiddhiḥ /*
Vibhāṣā, 190, 9. — Trois opinions. Première opinion : elle est du Kāmadhātu et du premier *dhyāna ;* deuxième opinion : elle est du Kāmadhātu et des quatre *dhyānas ;* troisième opinion : elle est du Kāmadhātu, de l'*anāgamya*, du *dhyānāntara* et des quatre *dhyānas*. — P'ou-kouang observe que la première opinion suppose le *nāman* lié à la voix, que les deux autres opinions supposent le *nāman* lié au corps. Fa-pao n'est pas d'accord.
5. ṅag ni ḥdod daṅ daṅ po na
6. Le Sūtra dit : *vitarkya vicārya vācaṃ bhāṣate* (ii. 33, p. 174).
7. Vyākhyā : *nāmādyālambanatvaṃ punar āsāṃ pratisaṃvidāṃ samāpannasyāpi vyutthitasyāpi / tatpṛṣṭhalabdhair avivartyair jñānair nāmādyālambanatvaṃ / bhāṣaṇaṃ punas tatpṛṣṭhenaiva.*

tères de la chose, le nombre (singulier, duel, pluriel), le genre (féminin, masculin, neutre), le temps, etc. [1] ; 4. le savoir de l'*asaktatā* [= qui produit l'*asaktatā*] soit de l'*adhivacana*, soit du *padavyañjana* [2]. — De la sorte l'ordre des Pratisaṃvids se trouve justifié. [3]

D'après d'autres maîtres, la *nirukti* est l'explication étymologique, par exemple : *rūpyate tasmād rūpam, vijānātīti vijñānam, cinotīti cittam.* — Le *pratibhāna* est la réplique (?). [4]

D'après l'enseignement de l'Ecole, l'exercice préparatoire *(pūrvaprayoga)* des quatre Pratisaṃvids est, dans l'ordre, l'étude du calcul *(gaṇita)*, de la parole du Bouddha *(buddhavacana)*, de la science des sons *(śabdavidyā)*, de la « science des causes » *(hetuvidyā)* [5]. Car l'homme qui ne s'est pas exercé dans ces quatre disciplines n'est pas capable de produire les quatre Pratisaṃvids. — Mais, en fait [6], la seule étude de la parole du Bouddha suffit à achever l'exercice préparatoire.

40 c. On ne les obtient qu'ensemble. [7]

Si un homme obtient une Pratisaṃvid, il obtient les autres ; s'il ne les obtient pas toutes, il n'en obtient aucune.

Les six qualités *(guṇa)* ci-dessus décrites, Araṇā, etc. [9 b]

1. [*ekadvibahu*]*strīpuruṣādyadhivacane.* — Le mot *ādi* inclut *kāla, kāraka,* etc.
adhivacanaṃ punaḥ paryāyaḥ / tad adhikṛtya vā vacanam adhivacanam.

2. *tasyāsaktatāyām.* — Vyākhyā : *tasyādhivacanasya tasya padavyañjanasya vā.*

3. *ata evāsāṃ kramasiddhir iti yataḥ padavyañjanānusāreṇa arthapratipattiḥ / tasyaikadvibahustrīpuruṣādyadhivacanaṃ / tasyāsaktatā ity ataḥ kramasiddhiḥ.*

4. *uttarottarapratibhā pratibhānam iti vādanyāyena.* — D'après Paramārtha : « *Pratibhāna*, c'est dire des paroles victorieuses de démonstration et réfutation » ; d'après Hiuan-tsang : « Un flux de paroles sans digue ».

5. Mahāvyutpatti, 76, 1-2.

6. Paramārtha : « Mais, d'après d'autres maîtres, ... » Hiuan-tsang : « En réalité, la seule étude ... ».

7. ma thsaṅ bar ni de thob med

40 d. Ces six sont *prāntakoṭika*. [1]

Parce qu'elles sont obtenues par la force du *dhyāna prāntakoṭika* (vii. 41 a-c), elles reçoivent ce nom.

41 a. Le *prāntakoṭika* est sextuple. [2]

Le quatrième *dhyāna* nommé *prāntakoṭika* est six choses *(dharma)*; il consiste : 1. en Araṇā *(kiṃcid araṇātmakam)*, 2. en Praṇidhijñāna, 3-5. en trois Pratisaṃvids (à l'exclusion de la *niruktipratipratisaṃvid)*, 6. en *prāntakoṭika* tout court. [3]

La *niruktipratisaṃvid*, encore qu'elle soit obtenue par la force du recueillement *prāntakoṭika*, ne naît pas en ayant le quatrième *dhyāna* comme point d'appui, car elle a pour terre le Kāmadhātu et le premier *dhyāna*; par conséquent elle n'est pas comprise dans le *prāntakoṭika*.

Quel est le *dharma* qu'on nomme recueillement *prāntakoṭika* ?

41 a-c. Le dernier *dhyāna*, en série avec toutes les terres et porté à son maximum. [4]

Le *prāntakoṭika* appartient à la terre du quatrième *dhyāna*. [5]

a. Le quatrième *dhyāna* est « en série avec toutes les terres », *sarvabhūmyanulomita*, lorsqu'on le pratique de la manière suivante:

1. *ṣaḍ ete prāntakoṭikāḥ*. — drug po de dag rab mthaḥ las (ce qui donne : *prāntakoṭitaḥ)*.

2. de ni rnam drug = [*tat ṣoḍhā*]

3. *kiṃ cit tadvyatiriktaṃ kevalaṃ prāntakoṭikam iti* : « Il y a un *prāntakoṭika*, distinct des précédents, nommé tout court *prāntakoṭika* ». D'après la glose de Kiokuga Saeki, il s'agit du *prāntakoṭika* sur lequel le Saint s'appuie pour rejeter la vie .... (Voir Kośa, ii. 10 a, trad. p. 121 ; vi. 59, trad. 268, note).

4. bsam gtan mthaḥ / de ni sa kun gyis mthun bya / ḥphel baḥi kun tu (?) phyin pa yin = [*dhyānam antyaṃ tat*] *sarvabhūmyanulomitam* / *vṛddhikāṣṭhāgatam*.

anulomita = *anukūlita*.

Mahāvyutpatti, 67, 5 et Dharmaśarīra.

5. Pour les Sarvāstivādins, le seul quatrième *dhyāna* peut être *prāntakoṭika* ; d'après Sthiramati (Tsa-tsi, 9, 9) les quatre *dhyānas* et les quatre *ārūpyas*. — Vibhāṣā, 78, 13.

d'une bonne pensée de Kāmadhātu, on entre dans le premier *dhyāna ;* du premier *dhyāna,* dans le second, et ainsi de suite jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana ;* ensuite, on redescend jusqu'à une pensée de Kāmadhātu; enfin, de cette pensée, on remonte jusqu'au quatrième *dhyāna.* [10 a]

b. On pratique le quatrième *dhyāna ;* après l'avoir pratiqué inférieur, on le pratique moyen ; après l'avoir pratiqué moyen, on le pratique supérieur. Chacune de ces trois catégories se divise en trois. Le quatrième *dhyāna* comporte donc neuf catégories. Le quatrième *dhyāna* de la plus haute catégorie s'appelle *vṛddhikāṣṭhāgata,* « porté au maximum ».

Le *dhyāna* qui possède ces deux qualités s'appelle *prāntakoṭika,* parce que sa ' pointe ' *(koṭi)* a été acheminée *(pragatā)* jusqu'à l'extrémité *(antam).* [1]

koṭi signifie ' espèce ' *(prakāra)* ou ' sommet, apex ', comme on dit : *cātuṣkoṭika praśna,* c'est-à-dire une quadruple question (= *catuḥprakārapraśna) ;* comme on dit : *bhūtakoṭi.* [2]

1. *pragatā antaṃ prāntā koṭir asyeti prāntakoṭikam.*

Hiuan-tsang ajoute : « *Prānta* signifie non-dépassé ; ce recueillement est dit *prānta* parce qu'un autre ne le dépasse pas ».

Hiuan-tsang traduit *prāntakoṭi* = piĕn-tsi (limite-terme), Paramārtha, yuèn tsi (loin-terme).

Comparer Yogasūtra, ii. 27, *prāntabhūmi.*

2. Mahāvyutpatti, 94, 3, *bhūtakoṭi,* chĕ tsi, tchen chĕ tsi, yaṅ dag par mthaḥ (ce qui paraît signifier « la vraie limite »). — Burnouf, Lotus, 309, observe que *bhūtakoṭi* n'est pas l'équivalent de *bhavāgra,* « étage supérieur de l'existence », puisque, dans le Laṅka, *bhūtakoṭi* = *śūnyatā,* vide.

La glose de Kiokuga Saeki, « *bhūta* = tous les *dharmas* », semble très bonne. Le Madhyamakāvatāra (trad. tibétaine p. 344) dit nettement que *nirodhasamāpatti* = *bhūtakoṭisamāpatti.* (Elle appartient au Bodhisattva de la terre Dūraṃgamā). L'ascète parvenu dans le *bhavāgra* peut pénétrer dans la *nirodhasamāpatti* (ii. 44 d, p. 210), [qui est « la vraie pointe », « la pointe absolue de l'existence »].

L'emploi de *bhūtakoṭi* dans les écrits du Mahāyāna ne nous intéresse pas ici ; signalons cependant Bodhicaryāvatāra, ix. 2, 38, Śikṣāsamuccaya, 257, Madhyāntavibhāga, i. 15 ; Commentaire de Nāmasaṃgīti, vi. 6 : *aviparyāsārthena bhūtakoṭiḥ ;* Madhyamakāvatāra, 340.

41 d. A l'exception du Bouddha, obtenues par effort.[1]

A l'exception du Bouddha, les autres Āryas n'obtiennent ces six qualités, Araṇā, etc., que par effort *(prayoga)*, et non pas par le détachement *(vairāgya)*, puisque tous ne les possèdent pas[2]. Le seul Bouddha les obtient par le détachement, car le Bouddha obtient toutes ses qualités d'un seul coup, dès le début, au moment du *kṣayajñāna*, par le détachement[3]. Plus tard, il les actualise *(saṃmukhībhāva)* à son gré, sans effort ; car le Bouddha Bhagavat est le souverain *(vaśavartin)* de tous les *dharmas* qu'il possède.

Nous avons expliqué les trois catégories, Araṇā, Praṇidhijñāna, Pratisaṃvids, qui sont communes aux Āryas. Parmi les qualités qui appartiennent aussi aux Pṛthagjanas[4], il faut expliquer les Abhijñās [10 b].

42 a-d. Réalisation du savoir de pouvoir magique, d'oreille, de la pensée, des anciennes existences, de la mort et de la renaissance, de la destruction des *āsravas* ; c'est la sextuple Abhijñā.[5]

1. saṅs rgyas las gzhan sbyor la skyes = [*buddhād apareṣāṃ prayogajāḥ*]

2. vi. trad. 268.

3. Au moment où il devient Bouddha en devenant Arhat, en se détachant du *bhavāgra*, ii. p. 205.

4. Si les Tīrthikas possèdent les cinq Abhijñās, oui, d'après Haimavatas, Sarvāstivādins, Vātsīputrīyas ; non, d'après Mahīśāsakas, Dharmaguptas (Vasumitra et Bhavya).

Pūrṇa, qui n'est que *prajñāvimukta* (et non pas *ubhayatobhāgavimukta*, vi. 64 a), n'est pas à même d'exercer le pouvoir magique *(ṛddhi)* « commun aux Tīrthikas » ; mais il obtient vite les six Abhijñās (Divya, 44).

5. rdzu ḥphrul rna pa yid daṅ ni / sṅon thse ḥchi ḥpho skye ba daṅ / zad śes mṅon du bya ba yi / mṅon śes rnam drug = [*ṛddhiśrotramanaḥpūrvavāsacyutyupapatkṣaye / jñānasākṣātkriyābhijñā*] *ṣaḍvidhā.*

En lisant *upapad* = *upapāda (?)*.

La bibliographie des Abhijñās est infinie. — Majjhima, i. 34, ii. 238, Dīgha, i. 8, iii. 110 ; Aṅguttara, iii. 245 ; Visuddhimagga, 202, 373, 406 ; Compendium, 209 et surtout l'Introduction, p. 61 et suiv. — Mahāvyutpatti, 14, Dharmasaṃgraha, 20 ; Daśabhūmi, iii. (trad. Madhyamakāvatāra, p. 57, Muséon 1907) ; Sūtrālaṃkāra, vii. 1, 9 ; Śikṣāsamuccaya, 243, Bodhicarya, ix. 41.

Abhijñā, comparer *ohiñāṇa*, Hoernle, Uvāsaga, trad. p. 48.

Il y a six Abhijñās : 1. Abhijñā de pouvoir magique, *ṛddhiviṣaya-jñānasākṣātkriyābhijñā,* l'Abhijñā qui consiste dans la réalisation *(sākṣātkāra = saṃmukhībhāva)* du savoir portant sur l'objet de la *ṛddhi* (c'est-à-dire *gamana* et *nirmāṇa,* déplacement et création). [1]

Sens, sens primitif, Burnouf, Lotus, 820 ; Kern, Lotus, 131 ; Rhys Davids, Milinda, ii. 231, Dialogues, i. 62, 157 ; Windisch, Geburt, 9, 62. — *abhi-jñā* se dit de l'intelligence des vérités, vi. 54 c, 66, ix. (Hiuan-tsang, xxix. 14 b), etc.

1. Sur la *ṛddhi,* iv. 117 d (« ornement de la pensée »), vi. 69 *(ṛddhipāda),* vii. 47 *(ṛddhiprātihārya),* 48 *(gamana* et *nirmāṇa),* 53 diverses sortes de *ṛddhi ;* viii. 35 b *(āryā ṛddhi).*

a. On a : *ṛddhiḥ samādhiḥ / ṛddhiviṣayo nirmāṇaṃ gamanaṃ ca / ṛddhi-viṣaye jñānaṃ tasya sākṣātkriyā saṃmukhībhāvaḥ* (Vyākhyā).

[Pour la définition *ṛddhi = samādhi,* vi. 69, p. 285, vii. 48 a ; Paṭisambhidā-magga, ii. 205-206].

Mahāvyutpatti : *ṛddhividhijñāna ;* Pâli : *iddhividhā, iddhippabheda.* [*pra-bheda* peut s'entendre comme dans *prajñāprabheda,* viii. 27 c].

Les sources pâlies font parfois rentrer la *iddhi* dans la catégorie des « savoirs » ; le *yamakapāṭihīre ñāṇa* est le savoir ayant pour objet le miracle de l'eau et du feu ; *iddhividhe ñāṇa* (Paṭisambhidāmagga, ii. 125, i. 111) ; *pañcābhiññā-ñāṇa* et *aṭṭhasamāpattiñāṇa* (Mahāniddesa, 106).

b. Le Sūtra de la Ṛddhyabhijñā est cité dans la Vyakhyā, vi. 69 ; il présente avec la rédaction pâlie (Dīgha, i. 77, Majjhima, i. 34, Aṅguttara, iii. 280; commentaires dans Paṭisambhidāmagga, ii. 207, Visuddhimagga, 373-406), et aussi avec le texte de Mahāvyutpatti, 15 (d'après Mahāparinirvāṇa), quelques variantes :

anekavidham ṛddhiviṣayaṃ pratyanubhavati / eko bhūtvā bahudhā bhavati / bahudhā bhūtvā eko bhavati / āvirbhavati tirobhāvam apy anubhavati / tiraḥ kuḍyaṃ tiraḥ prākāraṃ [*tiraḥ parvatam*] *asajjamānaḥ kāye(?) gacchati tadyathākāśe / pṛthivyām unmajjananimajjanaṃ karoti tadyathodake / udake 'bhidyamānena srotasā gacchati tadyathā pṛthivyām / ākāśe paryaṅkeṇa kramati tadyathā śakuniḥ pakṣī / imau vā punaḥ sūryacandramasāv evaṃ maharddhikāv evaṃ mahānubhāvau pāṇinā āmārṣṭi parimārṣṭi yāvad brahmalokaṃ kāyena vaśe vartayata* (Voir p. 114, n. 4) *itīyam ucyata ṛddhiḥ.*

Rédaction pâlie : ... *sa evaṃ samāhite citte āneñjappatte iddhividhāya cittam abhinīharati abhininnāmeti / so anekavihitaṃ iddhividhaṃ paccanubhoti / eko pi hutvā* .... A *anekavidham ṛddhiviṣayam* correspond *anekavihitam iddhividham.* On a vu que Yaśomitra explique *ṛddhiviṣaya* = « l'opération du pouvoir magique, l'objet de la connaissance qui réalise le miracle » et emploie l'expression *ṛddhiviṣaye jñānam* comme on a dans Paṭisambhidāmagga, i. 111 : *iddhividhe ñāṇam.* Rhys Davids-Stede signalent Vinaya, iii. 67 (Pār. ii. 47) : « Il n'y a pas péché dans cette opération magique *(iddhivisaye)* de ceux qui possèdent la *iddhi* », et Nettippakaraṇa, 23 : « Impossible de résister à la mort,

2. Ouïe divine, *divyaśrotrajñānasākṣātkriyābhijñā.* [1]

3. Connaissance de la pensée d'autrui, *cetaḥparyāyajñānasākṣātkriyābhijñā.* [2]

4. [3] Souvenir des anciennes existences, *pūrvanivāsānusmṛtijñānasākṣātkārābhijñā.* [4]

sinon par l'opération magique *(aññatra iddhivisayā).* [La version « extent of psychic power » n'est pas admissible].

Pratyanubhavati-paccanubhoti, Lotus, 836 (sur Divya, 204) ; on a *ṛddhyānubhāva* dans Avadānaśataka ii. 129 *(= ṛddhi) ; ānubhāva* = « supernatural power » (Childers).

c. D'après Paṭisambhidāmagga (ii. 207) les miracles du Sūtra de la Ṛddhyabhijñā (ci-dessus *b*) sont d'une des dix *iddhis*, l'*adhiṭṭhāna iddhi* [De même Compendium]. Voir Kośa, vii. 52 a ; sur diverses manifestations de *ṛddhi*, vii. 48 et suiv.

Ne pas confondre avec la *ṛddhi* le *prabhāva* (ci-dessus p. 83). Toutefois on a *ṛddhiprabhāva* comme *ṛddhisaṃpad, ṛddhivaśitā, ṛddhyaiśvarya*.

1. *iha bhikṣur divyena śrotreṇa viśuddhena atikrāntamānuṣyakeṇa ubhayān śabdān śṛṇoti mānuṣyān amānuṣyān ye vā dūre ye vāntike itīyam ucyate divyaśrotrajñānasākṣātkārābhijñā.*

Le Sūtra poursuit par la description du *divyacakṣus* et de la *pūrvanivāsānusmṛti.*

2. Cinquième *abhijñā* dans le Sūtra.

iha bhikṣuḥ parasattvānāṃ parapudgalānāṃ vitarkitaṃ vicaritaṃ manasā mānasaṃ yathābhūtaṃ prajānāti / sarāgaṃ cittaṃ sarāgam iti yathābhūtaṃ prajānāti / vigatarāgaṃ .... sadveṣaṃ .... vigatadveṣaṃ .... samohaṃ .... vigatamohaṃ .... vikṣiptaṃ .... saṃkṣiptaṃ .... līnaṃ .... pragṛhītaṃ .... uddhataṃ .... anuddhataṃ .... avyupaśāntaṃ .... vyupaśāntaṃ .... samāhitaṃ .... asamāhitaṃ .... abhāvitaṃ .... bhāvitaṃ .... avimuktaṃ vimuktaṃ cittaṃ vimuktaṃ iti yathābhūtaṃ prajānāti / iyam ucyate cetaḥparyāyajñānasākṣātkriyābhijñā. — Ci-dessus p. 16 et suiv.

Explication de l'expression *cetaḥparyāya : cetaḥparyāyo viśeṣo raktaṃ dviṣṭaṃ mūḍham iti vā / kramo vā paryāyaḥ kadā cid raktaṃ kadā cid dviṣṭaṃ mūḍhaṃ vā.*

Un autre nom de cette Abhijñā est *paracittajñāna*, voir ci-dessus p. 15.

3. Les Abhijñās 4-6 sont les trois « sciences » acquises par le Bodhisattva la nuit de la Bodhi ; sur les trois sciences, vii. 45 c.

4. Vyākhyā : *iha bhikṣur anekavidhaṃ pūrvanivāsaṃ samanusmarati* iti bahuḥ sūtravad grantho yāvad *iyam ucyate pūrvanivāsānusmṛtijñānasākṣātkārābhijñā.*

Plus bas (ad vii. 43 d) : ... *amī nāma te sattvā yatrāham abhūvam evaṃnāmā evaṃgotra evaṃjātir evaṃsukhaduḥkhapratisaṃvedī evaṃcirasthi-*

5. Vue divine, *cyutyupapādajñānasākṣātkārābhijñā.* [1]

6. Destruction des « vices », *āsravakṣayajñānasākṣātkārābhijñā.* [2]

Bien que la sixième Abhijñā n'appartienne qu'aux Āryas, néanmoins, comme les cinq premières sont aussi possédées par les Pṛthagjanas, en raison de ce caractère du plus grand nombre des Abhijñās, on considère ici les Abhijñās comme communes aux Āryas et aux Pṛthagjanas. [3]

42 d. Elles sont *prajñā* de *vimukti.* [4]

tika evamāyuḥparyantaḥ / so 'haṃ tasmāc cyuto 'mutropapannaḥ / tasmād api cyuto 'mutropapannaḥ / tasmāc cyuta ihopapanna iti sākāraṃ soddeśaṃ [*sanidānam*] *anekavidhaṃ pūrve nivāsam anusmaratītīyam* ... (Variantes dans la rédaction pâlie).

Commentaire dans Samantapāsādikā, i. 158.

Ne pas confondre cette Abhijñā avec la *jātismaratā* qui est un des « pouvoirs naturels » des Bouddhas ou Bodhisattvas, vii. 55, iv. 109, p. 225, n. 2 et 3 (limites de la connaissance du passé).

1. C'est la troisième Abhijñā dans le Sūtra. Elle porte deux noms : Hiuan-tsang la nomme *divyacakṣus*, Paramārtha, *cyutyupapādajñāna.* — Mahāvyutpatti, *cyutyupapatti*, Sūtrālaṃkāra, *cyutopapāda.*

Kośa, viii. 27 c, Suttanipāta, 1112, 1136, Saṃyutta, iii. 213.

Vyākhyā : *iha bhikṣur divyena cakṣuṣā viśuddhena atikrāntamānuṣyakeṇa sattvān paśyati iti bahuḥ sūtravad grantho yāvad iyam ucyate divyacakṣurjñānasākṣātkriyābhijñā.*

2. *iha bhikṣur idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti / ayaṃ duḥkhasamudayaḥ / ayaṃ duḥkhanirodhaḥ / iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti / tasyaivaṃ jānata evaṃ paśyataḥ kāmāsravāc cittaṃ vimucyate / bhavāsravād avidyāsravāc cittaṃ vimucyate / vimuktasya vimukto 'smīti jñānadarśanaṃ bhavati / kṣīṇā me jātir yāvan nāparam asmād bhavaṃ prajānāmīti / iyam ucyate āsravakṣayajñānasākṣātkārābhijñā.*

Voir Paṭisambhidāmagga, i. 115, l'explication de l'*āsavakkhaya* en fonction des trois *indriyas* purs (Kośa, ii. 4) et des fruits (*srotaāpanna*, etc.) [Curieuse description du *bhavāsava*].

3. Voir p. 107, l. 18.

4. rnam grol blo = *muktimārgadhīḥ* (cité dans Vyākhyā ad viii. 27 c). — Paramārtha traduit *vimuktijñāna ;* Hiuan-tsang, *vimuktimārgaprajñāsaṃgṛhīta.* — D'après Vibhāṣā, 141, 12, reproduite presque littéralement dans le Bhāṣya.

Elles sont de leur nature *prajñā* de *vimuktimārga*, comme les fruits de la vie religieuse.[1]

43 a. Quatre sont *saṃvṛtijñāna*.[2]

Quatre, Abhijñā de pouvoir magique, œil divin, oreille divine, souvenir des anciennes existences, sont savoir mondain (vii. 2). [11 a]

43 b. Dans la connaissance de la pensée d'autrui, cinq *jñānas*.[3]

C'est-à-dire, la cinquième Abhijñā a pour nature *dharmajñāna, anvayajñāna, mārgajñāna, saṃvṛtijñāna, paracittajñāna*.[4]

43 c. L'Abhijñā de la destruction des vices est semblable à la force.[5]

Tout comme l'*āsravakṣayajñānabala*, cette Abhijñā comporte six ou dix *jñānas*. De même, elle appartient à toutes les terres *(bhūmi)* et porte sur tout objet.

43 d. Cinq dans les quatre *dhyānas*.[6]

Les cinq premières Abhijñās s'appuient sur les quatre *dhyānas*, c'est-à-dire sont obtenues par un ascète en *dhyāna*.

1. Vyākhyā : De même que les fruits de la vie religieuse (vi. 51), en tant que *dharmas* ' conditionnés ', sont de leur nature *vimuktimārga*.

Voir ci-dessous p. 103, n. 1, 107, n. 2.

2. bzhi ni kun rdzob śes pa ste = [*catasraḥ saṃvṛtijñanam*]

Saṃghabhadra : D'après les Occidentaux, six *jñānas* : par exemple les *dharma, anvaya, duḥkha, samudaya* et *mārgajñāna*, connaissent les choses *sāṃvṛta* du passé.

3. sems la śes pa lṅa yin no = *cetasi jñānapañcakam* /

4. On considère ici la connaissance-de-la-pensée-d'autrui pure — qui est quatre des cinq *jñānas* énumérés, à l'exclusion du *saṃvṛtijñāna* — et impure — qui est *saṃvṛtijñāna* et *paracittajñāna*.

5. zad paḥi mṅon śes stobs bzhin du = [*kṣayābhijñā*] *balaṃ yadvat*, vii. 28 c.

6. lṅa ni bsam gtan bzhi dag na = *pañca dhyānacatuṣṭaye*.

D'après Compendium, 61, le cinquième *dhyāna* est le *adhiṭṭhānapādaka-jhāna*, c'est-à-dire le *dhyāna* qui sert de point d'appui au processus de volitions qui créent la manifestation de l'Abhijñā. — Mais Paṭisambhidāmagga, ii. 205 considère que les quatre *dhyānas* sont les quatre *bhūmis* de la *ṛddhi*.

Pourquoi ne s'appuient-elles pas sur les recueillements dits « immatériels » *(ārūpyas)* ?

a. Les trois premières ont pour objet le *rūpa* (voir p. 106, l. 1). Donc on ne peut les produire en prenant pour point d'appui sur les *ārūpyas*.

b. Le *cetaḥparyāyajñāna*, connaissance de la pensée d'autrui, est réalisé, préparé *(niṣpādya)*, par la porte *(tīrtha = dvāra)* de la « matière » *(rūpa* = visible), c'est-à-dire par un chemin qui a pour objet *(ālambana)* la « couleur-figure » : « Avec tel *rūpa*, telle pensée ». [1] Or les recueillements immatériels n'ont pas le *rūpa* pour objet.

c. Quant à la mémoire des existences antérieures, l'ascète la prépare *(abhiniṣpatti)* en remontant le cours des états successifs *(anupūrvāvasthāntarasmaraṇāt)* [2] ; or les recueillements immatériels n'ont pas pour objet des *dharmas* de Kāmadhātu ; et quand la mémoire des existences antérieures est réalisée, elle porte, comme le Sūtra le dit, sur le lieu, le *gotra*, etc., sur des *dharmas* matériels. [3]

d. En effet l'ascète qui veut connaître la pensée d'autrui considère d'abord, dans sa propre série, le caractère *(nimitta)* du corps et de la pensée : « Tel est mon corps, telle est ma pensée ». Comme il a considéré son propre corps et sa propre pensée, de même, envisageant la série d'un autre, il se rend compte du caractère du corps et de la pensée d'un autre : ainsi connaît-il la pensée d'autrui et l'Abhijñā prend naissance. Lorsque l'Abhijñā est réalisée, l'ascète ne considère plus le corps, le *rūpa* ; il connaît directement la pensée. [4]

1. *īdṛśe rūpa īdṛśaṃ cittaṃ bhavati.* — Même doctrine Paṭisambhidāmagga, i. 113 : « Tel *rūpa* a son origine dans *saumanasyendriya* .... »

2. Vibhāṣā, 100, 12. — On demande si l'exercice préparatoire *(prayoga)* a lieu par le souvenir des « moments » *(kṣaṇa)* ou des « états » *(avasthā)* successifs. Evidemment par le souvenir des états, non des moments. Si l'ascète procédait en rémontant de moment en moment, la mort viendrait avant qu'il ait remonté la moitié de sa vie. Comment arriverait-il à compléter le *prayoga* ? ..... — P'ou-kouang : Il y a trois explications ; la seconde est la meilleure, parce que le terme « compléter » (dans « compléter le *prayoga* ») ne doit pas être compris d'une manière étroite (fēi pĭ kiŭ, Couvreur, 1904, p. 244).

3. D'après le Sūtra cité ci-dessus : .. *sākāraṃ soddeśam* ... (p. 99 n. 4).

4. D'après Paramārtha ; Hiuan-tsang : « il ne considère plus *svacittarūpa* ».

e. L'ascète qui veut se souvenir de ses anciennes existences, commence par saisir le caractère *(nimittam udgṛhya = cittaprakāraṃ paricchidya)* de la pensée qui vient de périr ; de cette pensée, il remonte en considérant *(manasikurvan)* les états qui se sont immédiatement succédés dans la présente existence jusqu'à la pensée de la conception *(pratisaṃdhicitta)*. Quand il se souvient d'un moment de pensée [11 b] de l'existence intermédiaire *(antarābhava)*, l'Abhijñā est réalisée [1]. — Pour se souvenir des existences antérieures d'autrui, l'exercice préliminaire *(prayoga)* est le même.

L'ascète qui est un commençant dans la pratique de cette Abhijñā ne connaît les existences que dans leur ordre chronologique ; quand l'habitude est acquise, il se souvient en sautant une ou deux existences *(vilaṅghyāpi smaraṇam)*.

On se souvient seulement de ce qui a été expérimenté *(anubhū)* autrefois [2]. — S'il en est ainsi, comment y a-t-il souvenir des Śuddhāvāsas ? En effet, ces dieux ne reviennent pas ici, donc l'ascète ne les a pas expérimentés ici ; et il ne les a pas expérimentés dans leur ciel, car les Pṛthagjanas ne naissent pas dans ce ciel. — Il s'en souvient parce qu'il les a expérimentés par l'ouïe. La personne qui s'en souvient a entendu : « Les dieux nommés Śuddhāvāsas sont tels ». L'expérience, en effet, est double, par la vue et par l'ouïe.

Les êtres qui, tombant de l'Ārūpyadhātu, naissent ici, produisent cette Abhijñā au moyen de la série d'autrui *(parasaṃtatyadhiṣṭhānena)*.

En effet le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* appartient au domaine du

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang : « .... et jusqu'à ce qu'il se souvienne d'un moment antérieur à l'*antarābhava*. [Glose de l'éditeur japonais : « c'est-à-dire de la dernière pensée de l'existence antérieure »]. Alors le *prayoga*, l'exercice préparatoire, de la *pūrvanivāsa*[*anusmṛti*] est achevé ». — Le *prayoga* est *ānantaryamārga* ; l'Abhijñā est *vimuktimārga*.

2. Bhāṣya : *anubhūtapūrvasyaiva smaraṇam / śuddhāvāsānāṃ kathaṃ smaraṇam / śravaṇenānubhūtatvāt.*

Vyākhyā : *na hi śuddhāvāsānām ihāgamanam asty anāgāmitvāt / tena naiṣām ihānubhūtiḥ / nāpi tatra / pṛthagjanānāṃ tatrānupapatteḥ / śravaṇenānubhūtatvād iti / śrutaṃ hi tena bhavati śuddhāvāsā nāma devā evaṃbhūtā iti / dvividho hy anubhavo darśanānubhavaḥ śrutānubhavaś ca.*

dhyāna, et on ne peut, par ce *jñāna*, connaître la pensée du domaine de l'Ārūpyadhātu.

Les autres êtres au moyen de leur propre série. [1]

f. La préparation *(prayoga)* des trois premières Abhijñās, *ṛddhiviṣaya, divyaśrotra, divyacakṣus*, consiste dans l'observation de la légèreté, du son, de la lumière *(laghutva, śabda, ālokamanasikaraṇa)* [2]. Quand le préparatif est achevé, l'ascète obtient dans chaque cas la maîtrise *(vaśitā)*.

Par conséquent ces cinq Abhijñās ne prennent pas point d'appui sur les recueillements d'Ārūpya. [3]

44 a. Elles ont pour domaine leur terre ou une terre inférieure. [4]

Par l'Abhijñā de pouvoir magique d'une certaine terre, c'est-à-dire obtenue dans un certain *dhyāna* (vii. 43 d), on possède les pouvoirs de *gamana* et de *nirmāṇa* (vii. 48) relatifs à cette terre ou à une terre inférieure, non pas relatifs à une terre supérieure.

De même, par l'Abhijñā d'oreille divine, on entend les sons de la terre à laquelle appartient l'Abhijñā, ou des sons d'une terre inférieure, non pas les sons d'une terre supérieure.

Par l'Abhijñā de *cetaḥparyāya*, on ne connaît pas la pensée d'autrui quand elle est d'une terre supérieure à celle de l'Abhijñā.

1. Vyākhyā : *parasaṃtatyadhiṣṭhānenotpādanam iti / dhyānasaṃgṛhītaṃ pūrvanivāsānusmṛtijñānam / tena cārūpyāvacaraṃ cittaṃ na gṛhṇātīti / kathaṃ ca punaḥ parasaṃtatyadhiṣṭhānenotpādanam / samanantaraniruddhān manovijñānāt parakīyān nimittam udgṛhyeti vistaraḥ* (voir p. 103 l. 2) / *anyeṣām iti ya ārūpyebhyo na pracyutās teṣāṃ svasaṃtatyadhiṣṭhānenaivotpādanaṃ pūrvanivāsānusmṛtijñānasya sukaratvāt.*

2. La discipline par laquelle l'ascète obtient l'œil divin (ou *jñānadarśana)* est définie Paṭisambhidāmagga, i. 114. Il faut obtenir, de jour et de nuit, l'*ālokasaññā* (Dīgha, iii. 223). — Comment l'ascète produit le tremblement de terre, Dīgha, ii. 108. — « Légèreté », i. 10 d, 12 c.

3. Hiuan-tsang ajoute : « En outre, dans les Ārūpyas, la *vipaśyanā* est déficiente, le *śamatha* est en excès : or les cinq Abhijñās doivent s'appuyer sur une terre où *vipaśyanā* et *śamatha* soient équilibrés. Par le fait même, les *anāgamya*, etc, sont aussi écartés ».

4. raṅ daṅ ḥog saḥi yul can yin = *svādhobhūviṣayābhijñā* (cité Vyākhyā ad vii. 36).

Par l'Abhijñā de la mémoire des anciennes existences, on n'obtient pas de se souvenir d'existences d'une terre supérieure à celle de l'Abhijñā.

Par conséquent, la pensée de l'Ārūpyadhātu ne peut être atteinte ni par l'Abhijñā de la connaissance de la pensée d'autrui, ni par l'Abhijñā de la mémoire des existences anciennes, parce que cette pensée est d'une terre supérieure à celle des Abhijñās [11 b 9] [1]

[12 a 6] Comment sont acquises *(labhyante)* les Abhijñās ? — Si elles n'ont pas été acquises dans une vie antérieure, elles ne sont acquises que par exercice, effort *(prayoga)*.

44 b. Déjà pratiquées, elles sont acquises par le détachement. [2]

Lorsqu'elles ont été pratiquées *(ucita)* dans une vie antérieure, elles sont acquises par le « détachement » *(vairāgya)*. [L'ascète en prend possession, *prāpti*, par le seul fait qu'il se « détache » du Kāmadhātu et entre en *dhyāna*]. Toutefois, intenses, elles ne sont acquises que par effort. Quant à leur « actualisation », leur production *(saṃmukhībhāva = utpādana)*, elle suppose toujours effort : excepter le cas du Bouddha, qui acquiert les Abhijñās, quelles qu'elles soient, par simple détachement, et les « actualise » à son gré (ii. 44 a, vii. 41 d).

44 c. La troisième est trois *smṛtyupasthānas* [3].

L'Abhijñā de la pensée d'autrui comprend trois *smṛtyupasthānas, vedanā, citta, dharma* (vi. 14), parce qu'elle a pour objet la pensée et les mentaux.

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang est plus bref, et place ici une note sur l'extension du pouvoir d'Abhijñā des différents saints, note que Vasubandhu place plus loin, p. 124.

2. thob bya ḥdris pa chags bral las = [*ucitā vairāgyalābhikāḥ*]

3. gsum pa dran pa ñer gzhag gsum ; ce qui donne : *tṛtīyā smṛtyupasthānatrayam.*

Paramārtha : l'Abhijñā de la pensée d'autrui est incluse dans trois *smṛtyupasthānas.*

44 d. Pouvoir magique, oreille et œil sont le premier *smṛtyupasthāna.* [1]

Les Abhijñās de pouvoir magique, d'oreille divine, d'œil divin, comportent le premier *smṛtyupasthāna,* c'est-à-dire le *kāyasmṛtyupasthāna,* car elles ont pour objet le *rūpa,* couleur-figure. L'Abhijñā de pouvoir magique a pour domaine quatre *āyatanas* externes, à l'exclusion du son [2]. L'oreille divine et l'œil divin ont pour domaine le son et le *rūpa.*

S'il en est ainsi, comment l'Abhijñā d'œil divin peut-elle connaître ainsi que le Sūtra l'explique [3] : « Ces êtres munis de mauvaises actions corporelles, de mauvaises actions vocales, négateurs *(apavādaka)* des Āryas, produisant des vues fausses, s'attachant à des vues et à des actes faux, à cause de cela, à la fin de la vie, tombent dans de mauvaises destinées ... » ?

L'Abhijñā d'œil divin ne connaît pas le fait qu'un être est muni *(samanvāgata)* d'un acte mental, le fait qu'un être a conçu une vue fausse, etc. Mais il y a un autre savoir qui escorte l'Abhijñā d'œil divin [4], qui naît dans la série de l'Ārya, et qui connaît l'acte mental, etc. Comme ce savoir est produit par la force de l'Abhijñā d'œil divin [12 b], il reçoit, avec l'Abhijñā, le nom de « connaissance de la mort et de la renaissance » *(cyutyupapādajñāna).*

Comme leur nature n'est pas déterminée dans la kārikā, il va de soi que les deux Abhijñās du souvenir des anciennes existences et de la destruction des vices *(āsrava)* ont pour nature les quatre *smṛtyupasthānas.* [5]

1. daṅ po rdzu ḥphrul rna pa mig. — Paramārtha : *ṛddhi,* oreille et œil [sont] le premier [*smṛtyupasthāna*].

2. *uccheditvāc chabdo na nirmīyate.* — Voir vii. 49.

3. *amī bata bhavantaḥ sattvāḥ kāyaduścaritena samanvāgatāḥ* ...... Comparer Majjhima, i. 22, Saṃyutta, ii. 214.

4. Il y a un autre savoir, *abhijñāparivārajñāna.*

5. La Kārikā, dans la version de Hiuan-tsang, porte : « Les autres [*abhijñās*] sont quatre [*smṛtyupasthānas*] », et le Bhāṣya : « Les autres *abhijñās* sont comprises dans les quatre *smṛtyupasthānas,* parce qu'elles ont pour objet les cinq *skandhas* ».

45 a-b. Les Abhijñās d'oreille et d'œil sont non-définies ; les autres sont bonnes. [1]

Les Abhijñās d'oreille et d'œil divin appartiennent à la catégorie du non-défini, car on maintient que, de leur nature, elles sont *prajñā* associée à connaissance auditive et à connaissance visuelle *(śrotracakṣurvijñānasaṃprayukta).*

S'il en est ainsi, comment peut-on dire qu'elles sont de la terre des quatre *dhyānas* ? — En effet, point de connaissance visuelle et auditive dans le second *dhyāna* et au-dessus. (i. 46)

Il n'y a pas contradiction, car on s'exprime ainsi en considérant l'organe. L'organe, oreille et œil, qui est le point d'appui de l'Abhijñā, est produit par la force des quatre *dhyānas* et appartient à leur terre ; il s'appuie donc sur quatre terres. L'Abhijñā, s'appuyant sur l'organe, est donc dite s'appuyer sur les quatre *dhyānas.* Ou bien on s'exprime ainsi parce qu'on considère l'*ānantaryamārga* (ou préparatif, ci-dessus p. 104, l. 4) de l'Abhijñā ; en effet l'*ānantaryamārga* de l'Abhijñā d'oreille et d'œil divins s'appuie sur quatre terres, quatre *dhyānas.* [2]

Seules les autres Abhijñās sont bonnes. — S'il en est ainsi, pourquoi le Prakaraṇapādaśāstra dit-il : « Qu'est l'Abhijñā ? — Elle est bonne *prajñā* » ? — Cette définition *(nirdeśa)* est *bāhulika* ou *prādhānika,* c'est-à-dire elle vise le grand nombre des cas ou l'essentiel. Les Abhijñās sont, en majorité, bonnes ; les Abhijñās bonnes sont les plus importantes.

D'après le Sūtra, il y a trois « sciences d'Aśaikṣa » *(aśaikṣī vidyā)* [3]. A quelles Abhijñās correspondent ces sciences ?

1. mig daṅ rna paḥi mṅon śes ni / luṅ du ma bstan lhag rnams dge = *āvyākṛte śrotracakṣurabhijñe* [*śeṣitāḥ śubhāḥ* /] — Voir vii. 25 d, p. 59.

2. Toute acquisition comporte deux chemins, chemin qui écarte l'obstacle, chemin de délivrance. On a vu que les Abhijñās sont « *prajñā* du chemin de délivrance » (vii. 42 d). D'après l'opinion exposée ici l'ascète s'appuie sur un quelconque des *dhyānas* pour tout ce qui est nécessaire à l'obtention de l'Abhijñā d'œil divin ; mais l'obtention même est du premier *dhyāna.*

3. Ce sont les trois sciences de Majjhima, i. 22, 246 (conquises dans les trois veilles de la nuit de Bodhi) [voir viii. 27 c], Aṅguttara, v. 211, Dīgha, iii. 220, 275.

45 c-d. Trois Abhijñās sont science, parce qu'elles font cesser la non-science relative au passé, etc. [13 a][1]

Les trois sciences, *aśaikṣī pūrve nivāsajñānasākṣātkriyāvidyā, aśaikṣī cyutyupapādajñānasākṣātkriyāvidyā, aśaikṣī āsravakṣayajñānasākṣātkriyāvidyā,* sont, dans l'ordre du Sūtra, les cinquième, deuxième et sixième Abhijñās.

Pourquoi ces trois Abhijñās reçoivent-elles le nom de « science », *vidyā ?* — Parce que le souvenir des anciennes existences (cinquième Abhijñā) fait cesser l'erreur relative au passé *(pūrvāntasaṃmoha),* parce que la connaissance de la mort et de la naissance (deuxième Abhijñā) fait cesser l'erreur relative au futur *(aparāntasaṃmoha) ;* parce que la connaissance de la destruction des vices fait cesser l'erreur relative au présent *(madhyasaṃmoha).* [2]

Parmi ces trois Abhijñās laquelle est réellement d'Aśaikṣa *(aśaikṣī) ?*

1. gsum ni rig pa sṅon mthaḥ sogs / ma rig pa ni bzlog phyir ro = [*tisro vidyā avidyāyā*] *pūrvāntādau nivartanāt* //. — Comp. iii. 25, 31.

Dans certaines sources, on a une liste de huit *vijjās* parmi lesquelles six *abhiññas,* Childers, 571, Visuddhimagga, 202.

La Vyākhyā cite le Sūtra : *tripiṭo bhavati trividya iti.* — Comparer *tevijja, tevijjaka.*

2. Le texte porte : *pūrvenivāsacyutyupapādāsravakṣayajñānasākṣātkriyās tisraḥ* ..... / *etā hi pūrvāparāntamadhyasaṃmohaṃ vyāvartayanti yathākramam.*

Bhagavadviśeṣa et d'autres expliquent la formule 'dans l'ordre', *yathākramam,* comme il suit : « On détruit par le souvenir des anciennes existences l'erreur relative au passé ; par la connaissance de la mort et de la renaissance, l'erreur relative au présent ; par la connaissance de la destruction des *āsravas,* l'erreur relative au futur (car on dit *nāparam asmād bhavaṃ prajānāmi).* En effet, l'ordre des temps est : passé, présent, futur ».

Mais Saṃghabhadra explique : Le souvenir des anciennes existences met un terme à l'erreur relative au passé ; la connaissance de la mort et renaissance met un terme à l'erreur relative au futur ; la connaissance de la destruction des *āsravas* met un terme à l'erreur relative au présent ; c'est pourquoi ces trois *abhijñās* sont *vidyās.* Par la première, on voit la souffrance de soi et d'autrui ; par la seconde, la souffrance d'autrui ; on éprouve le *saṃvega,* le dégoût ; ainsi dégoûté, on produit la troisième, on voit le bonheur du Nirvāṇa. C'est pourquoi ces trois *abhijñās* sont *vidyā.*

Yaśomitra démontre que la pensée de Vasubandhu est correctement interprétée par Saṃghabhadra.

46 a. La dernière est d'Aśaikṣa. [1]

La connaissance de la destruction des vices n'appartient qu'à l'Arhat.

46 a-b. Les deux autres sont nommées d'Aśaikṣa lorsqu'elles naissent dans la série de l'Aśaikṣa. [2]

Les deux autres Abhijñās sont dites d'Aśaikṣa lorsqu'elles naissent dans la série de l'Aśaikṣa : de leur nature, elles sont ni-*śaikṣa*-ni-*aśaikṣa*. (ii. 38 a)

S'il en est ainsi, pourquoi ne pas admettre que ces deux Abhijñās sont, lorsqu'elles se produisent chez un Śaikṣa, des «sciences du Śaikṣa », *śaikṣī vidyā ?*

46 c-d. Nous admettons qu'elles existent chez le Śaikṣa, mais alors elles ne sont pas nommées ' sciences ' parce que la série du Śaikṣa est associée à la non-science. [3]

En effet le Bouddha ne dit pas que ces deux sciences soient des *dharmas* de Śaikṣa. — Pourquoi ? — Lorsqu'une série est associée à la non-science *(avidyā)*, donner le nom de science *(vidyā)* à l'Abhijñā qui se produit dans cette série n'est pas correct, car l'Abhijñā se trouve alors obscurcie par la non-science. [4]

1. mi slob tha ma = [*aśaikṣy antyā*]

2. gnis ni deḥi / rgyud las skyes phyir de zhes bya = [*tadākhye tu dve tat-saṃtānaje yadā* /]. — Paramārtha : « Deux ont le même nom étant nées dans sa série ».

3. Le tibétain porte : *slob la ḥdod de ma rig daṅ / bcas rgyud phyir na ma rig bśad.* — Paramārtha : « Dans le Śaikṣa, elles ne sont pas nommées *vidyā* parce que la série est accompagnée d'*avidyā* ». — Hiuan-tsang n'a qu'un pāda : « Le Śaikṣa, il y a obscurité, pas *vidyā* ».

Dans Saṃyutta, ii. 58, l'ascète en possession du *dhamma-ñāṇa* et de l'*anvaya-ñāṇa* purifiés, est nommé *diṭṭhisampanna* et qu'on lui attribue *sekha ñāṇa, sekhā vijjā.*

4. D'après Paramārtha. — D'après Hiuan-tsang : « Dans le Śaikṣa, il y a erreur-obscurité. Donc, quoique les deux premières Abhijñās existent chez lui, on ne les nomme pas *vidyā*. Quoique, pour un certain temps, elles domptent et détruisent l'obscurité, ensuite elles sont obscures ; donc elles ne sont pas *vidyā* ».

Le Sūtra dit qu'il y a trois Prātihāryas[1]. A quelles Abhijñās correspondent-ils ?

47 a-b. La première, la troisième et la sixième sont les Prātihāryas[2]. [13 b]

Les Abhijñās de pouvoir magique, de la connaissance de la pensée d'autrui, de la connaissance de la destruction des vices, sont, dans l'ordre, les trois Prātihāryas : « ravir » *(har)*, c'est-à-dire convertir, par des miracles, *ṛddhiprātihārya;* par la lecture de la pensée, *ādeśanāprātihārya* (dire : « Telle est ta pensée »); par l'enseignement, *anuśāsanīprātihārya* (enseigner exactement : *yathābhūtopadeśa).*

Le mot *pra* signifie *ādikarman.*

Le mot *ati* signifie *bhṛśam.*

Ces trois Abhijñās sont nommées *prātihārya* parce que, grâce à elles, l'œuvre de conversion *(haraṇa)* est commencée *(idam anena karma prārabdham)* et faite d'une manière intense *(prātiśabdayor adikarmabhṛśārthatvāt).*

Par elles, on ' ravit ' *(haranti)* l'esprit des hommes à convertir *(vineyamanas),* tout d'abord *(āditas, ādau)* et très puissamment (*ati bhṛśam).* Ou bien, elles reçoivent le nom de *prātihārya,* car par elles on s'empare d'abord, on s'empare puissamment des hommes qui haïssent la Bonne Loi *(pratihata),* des indifférents *(madhyastha)*[3]. Par elles, on fait que les hommes de pensée hostile, de pensée

1. On a *pāṭihāriya, pāṭihārika, pātihera, pāṭihīra,* Senart, Kacchāyana, 536 ; Childers, 361 ; Kern, Manual 60 ; Geiger, Pāli Grammar 51.

Pāṭihīra = miracle sans plus ; *yamakapāṭihīra,* Paṭisambhidāmagga, ii. 125.

Milinda, 309, miracles produits sur la tombe des Nirvânés par leur ancien *adhiṭṭhāna* (voir Kośa, vii. 51), par l'*adhiṭṭhāna* des dieux ou des fidèles.

Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent *táo* (clef 41) ; dans Mahāvyutpatti, pién-hóa, changer-convertir, chēn-pien, *ṛddhi*-changer.

2. daṅ po gsum pa drug pa ni / cho ḥphrul.

Dīgha, i. 193, 212, iii. 220, Aṅguttara, i. 170 (appartiennent à de nombreux Bhikṣus), v. 327 ; Mahāvastu, iii. 116 ; Burnouf, Lotus, 310, Divya, xii, Prātihāryasūtra.

Les Prātihāryas sont les moyens *(upāya)* de séduction *(āvarjana),* Bodhisattvabhūmi, i. 6.

3. Cette phrase manque dans Paramārtha. — La Vyākhyā garantit l'expres-

incrédule, de pensée non zélée, produisent la pensée de refuge, la pensée de foi, la pensée de la pratique. [1]

47 b. L'*anuśāsanī* est le meilleur. [2]

Parmi les trois Prātihāryas, l'*anuśāsanīprātihārya* est le meilleur.

47 c-d. Parce qu'il n'existe pas sans l'Abhijñā, parce qu'il confère des fruits de salut et de bonheur [3].

Le *ṛddhiprātihārya* et l'*ādeśanāprātihārya* peuvent être produits au moyen de « sciences magiques » *(vidyā)* [4]. Il y a une *vidyā* nommée Gāndhārī [5] : l'homme qui la possède peut voler à travers

sion *pratihatamadhyastha*. — Mahāvyutpatti, 146, 7, *pratihatacitta* ; Śarad Candra, so sor ḥkhrul.

1. Hiuan-tsang : « Ces trois Abhijñās, dans l'ordre, font que l'on prenne refuge dans le Buddhadharma, que l'on croie, que l'on pratique (au sens d'*adhigama)* ».

2. bstan pa mchog.

Le *ṛddhiprātihārya* est inférieur parce qu'on peut produire la *ṛddhi* par des formules : Vasubandhu consigne ici une vieille opinion, Dīgha, i. 213 (ci-dessous n. 5). [Mais le Bouddha pratique le *iddhipāṭihariya*, Dīgha, iii. 9, et partout]. — Il faut mentionner Culla, v. 8, 2 (histoire de Piṇḍola) : est coupable de *dukkaṭa* celui qui montre aux maîtres de maisons l'*uttarimanussadhamma iddhipāṭihāriya* [ou plutôt : « qui fait montre de ses pouvoirs magiques »] [Remarques de Rhys Davids sur l'époque de l'emploi du terme *dukkaṭa*, Dialogues, iii. 3] ; comparez Divya, 275, et Przyluski, Açoka, 80.

Dīgha, iii. 112, dit que la *iddhi* « sainte, exempte d'*āsava* et d'*upadhi* », c'est l'équanimité *(upekkhā)*, que la *iddhi* des miracles *(eko pi hutvā*, etc.) est *iddhi* « non-sainte *(na ariyā)*, avec *āsava* et *upadhi* ». — Voir viii. 35 b.

Aṅguttara oppose la *dhamma-iddhi* et l'*āmisa-iddhi* (i. 93) ; Devadatta n'obtient que la *puthujjanikā iddhi* (Culla vii. 1, 5 et commentaire de Dhammapada 17).

Les *anusāsanavidhās* de Dīgha, iii. 107, n'ont rien de commun avec l'*anuśāsanī.*

3. mi ḥphral phyir daṅ phan pa daṅ / yid oṅ ḥbras la sbyor byed phyir = *avyabhicāritva*[*hitamanojñaphalayojanāt* //]

4. Paramārtha traduit *vidyāsthāna ;* Hiuan-tsang a l'expression que Eitel traduit « magic incantation » au mot Atharva.

Les quatre *ādesanavidhās*, Dīgha, iii. 103.

5. Voir Divya, p. 636 au bas.

Dīgha, i. 213 : *atthi kho bho gandhārī nāma vijjā / tāya so bhikkhu anekavihitam iddhividhaṃ paccanubhoti / eko pi hutvā .... / imaṃ kho aham iddhipāṭihāriye ādīnavaṃ sampassamāno iddhipāṭihāriyena .... jigucchāmi ....*

l'espace. Il y a aussi une *vidyā* [14 a] nommée Īkṣaṇikā [1] ; l'homme qui la possède lit la pensée d'autrui. L'*anuśāsanīprātihārya* ne peut être réalisé par de tels moyens, par conséquent, n'étant jamais séparé *(avyabhicārin)* de l'Abhijñā de la destruction des vices *(āsravakṣaya)* [2], il est supérieur aux deux autres.

En outre, les deux premiers Prātihāryas sont seulement capables de captiver la pensée d'autrui pour un peu de temps, et ne produisent pas de fruits importants. Le troisième Prātihārya, au contraire, fait qu'autrui produise des fruits bons, produise des fruits agréables *(hita* et *sukha)* ; car au moyen de ce Prātihārya, le prêcheur enseigne, en vérité, les moyens de salut et de bonheur.

Que faut-il entendre par *ṛddhi ?*

48 a. La *ṛddhi* est recueillement. [3]

[Dialogues, i. 278 : dans Jātaka, iv. 498, cette *vijjā* est un charme pour se rendre invisible].

Gāndhārī-Gāndhārī est une *vidyādevī* (Hemacandra).

C'est par le Gāndhāramantra que le héros de Ralston-Schiefner, Tibetan Tales, p. 288 (Kandjour iv. 171) obtient des fruits de la montagne Gandhamādana.

1. Hiuan-tsang, *īkṣaṇi* ; Paramārtha, *īkṣaṇikā*. — Ci-dessous vii. 56 b. — Bodhicarya, ix. 25 ; Saṃyutta, ii. 260, *itthi ikkhanikā*.

atthi maṇiko (maṇikā) nāma vijjā / tāya ... parasattānam ... cittaṃ pi ādisati cetasikaṃ pi ādisati ... / ... jigucchāmi / katamaṃ ca kevaddha anusāsanīpāṭihāriyam ....

[Dialogues, i. 278, Buddhaghosa identifie le « jewel charm » avec la *cintāmaṇī vijjā ;* Rhys Davids renvoie à Jātaka, iii. 504, Sumaṅgalavilāsinī, 265, 267, 271.]

2. *avyabhicāritvāt* = *kleśakṣayanāntarīyakatvāt* (Vyākhyā).

Hiuan-tsang : « L'*anuśāsanīprātihārya* ne peut être réalisé que par l'*āsravakṣayābhijñā*, donc il est *avyabhicārin* ». D'après l'éditeur, il faut entendre : « donc il porte nécessairement des fruits de salut et bonheur ».

3. rdzu ḥphrul tiṅ ḥdzin = [*ṛddhiḥ samādhiḥ*]

Voir ci-dessus p. 98 n. 1.

Les dix sortes de *iddhi*, dont les trois dernières nous intéressent ici *(adhiṭṭhāniddhi, vikubbaniddhi, manomayiddhi)*, sont définies dans l'Introduction du « Compendium », p. 60 (Paṭisambhidāmagga, ii. 205, Atthasālinī, 91, Visuddhi, 202, 373, 766). — Mrs Rhys Davids, Psychology, 199.

Limites au pouvoir de *iddhi*, Kathāvatthu, xxi. 4.

Bodhisattvabhūmi, i. 5 (Muséon, 1911, p. 156-164).

D'après la doctrine de la Vibhāṣā, le mot *ṛddhi* désigne le recueillement, *samādhi*. Le recueillement est ainsi nommé, car c'est grâce à lui que l'œuvre est réalisée, réussit *(ṛdhyati, saṃpadyate)*.

Cette œuvre est ce qu'on nomme l'objet *(viṣaya)* de la *ṛddhi*. En quoi consiste-t-elle ? [14 b]

48 a-b. De là, déplacement et création. [1]

Le déplacement, *gamana*, est de trois sortes : déplacement de « transport », déplacement d'*adhimokṣa*, déplacement rapide comme la pensée. [2]

48 b-c. Le déplacement rapide comme la pensée est propre au Maître. [3]

Ce déplacement va très vite, comme la pensée ; d'où son nom de *manojava*. Seul le Bouddha le possède, non pas les autres êtres. Le corps arrive très loin dans le temps même qu'on prend à penser à y aller. C'est pourquoi le Bouddha a dit que le domaine du Bouddha est incompréhensible [4]. — Le Maître possède aussi les deux autres déplacements.

1. de la(s) ni / sprul daṅ ḥgro ba. — Paramārtha : *atra ākāśagamanam nirmitam.* — Hiuan-tsang : « Le *viṣaya* est double, *gamana* et *nirmita* ».
Saṃyutta, v. 282, est intéressant.

2. « déplacement de transport ». — L'original sanscrit m'est inconnu. La version tibétaine *phyin byed* semble indiquer un dérivé de la racine *i* ou *gam*. Hiuan-tsang : *yun chēn*, transporter le corps ; Paramārtha : *ìn-tsiāng-chēn* (ākarṣ, āvah, āvarj — prendre en main — corps).
« déplacement d'*adhimokṣa* », provenant d'*adhimokṣa, ādhimokṣika*.
« déplacement rapide comme la pensée », sans doute *manojavagamana*. Paramārtha : *sīn-tsi*, citta-java, Hiuan-tsang : *i-ché*, manas-ākṣepa (āvedha). On a, dans Divya, 52-53, le récit du voyage de Bouddha et de Maudgalyāyana à l'univers Marīcika. Ils vont par la *ṛddhi* de Maudgalyāyana, en prenant pour tremplin le Sumeru : sept jours de voyage ; ils reviennent instantanément par la *ṛddhi* du Bouddha : « Quel est le nom de cette *ṛddhi* ? — La *manojavā* ». — Ibid. p. 636 au bas, une *manojavā vidyā*. — Rhys Davids-Stede signalent *manojava* comme épithète des chevaux, Vimānavatthu.

3. ston pa la / yid mgyogs ḥgro ba
Voir ci-dessus p. 83.

4. Comparer Aṅguttara, ii. 80, Divya, 53.

48 c-d. Les autres possèdent le *gamana* de transport et d'*adhimokṣa.* [1]

Les Śrāvakas et les Pratyekas élèvent leur corps et se meuvent, comme l'oiseau [2] successivement élève son corps et se meut [3]. Pour le déplacement d'*adhimokṣa,* lorsqu'on fait, par le pouvoir de la volonté *(adhimokṣa),* que ce qui est loin devienne voisin *(dūrasyāsannādhimokṣeṇa)* [4] : par cet *adhimokṣa* l'objet va vite.

49 a-c. La création du domaine du Kāma, c'est quatre *āyatanas* externes ; elle est de deux sortes ; la création du domaine du Rūpa, c'est deux *āyatanas.* [5]

La création *(nirmita)* est de deux espèces, du domaine du Kāmadhātu, du domaine du Rūpadhātu. La première consiste dans la création de couleur-figure, odeur, saveur, tangibles *(rūpa, gandha, rasa, spraṣṭavya)* externes *(bāhya caturāyatana)* [6], en excluant le son *(śabda).* La seconde consiste dans la création de couleur-figure et tangible seulement, parce que l'odeur et la saveur manquent dans le Rūpadhātu. [7]

La création de Kāmadhātu est double, suivant qu'elle se rapporte au corps même de l'ascète ou à autrui *(svaparaśarīrasaṃbaddha) :* par exemple l'ascète se transforme en tigre, ou bien il crée, en dehors

1. gzhan dag la / phyin byed mos pa las byuṅ yaṅ.
2. *pakkhī sakuno.* — Lisons ici les explications de Visuddhi, p. 396.
3. Les Pṛthagjanas possèdent ce premier *gamana* (Hiuan-tsang).
4. Paṭisambhidā cité Visuddhi, 401 : ... *brahmalokaṃ gantukāmo ... dūre pi santike adhiṭṭhāti santike hotū ti santike hoti.* — Désirant aller au Brahmaloka, il fait *adhiṭṭhāna* que ce soit proche bien qu'éloigné : « Que ce soit proche ! » et cela devient proche. [C'est l'explication du Sūtra *kāyena vasaṃ vatteti,* ci-dessus p. 98 n. 1 b].
5. ḥdod par gtogs paḥi sprul pa ni / phyi yi skye mched bzhi rnam gñis / gzugs gtogs gñis = *kāmāptanirmitaṃ bāhyaṃ caturāyatanaṃ* [*dvidhā* / *rūpāptaṃ dve*]
Quatre *āyatanas,* non pas le son ; voir ci-dessus p. 118 et ci-dessous, vii. 51 b.
6. *bāhya,* externe, c'est-à-dire *anupātta,* ne constituant pas un organisme sensoriel au service de la pensée, Kośa, i. 34 c.
7. Comme on a vu i. 30 b-d.

de lui, un tigre [1]. Il en va de même pour les créations du Rūpadhātu.

La personne qui se trouve dans le Kāmadhātu et celle qui se trouve dans le Rūpadhātu étant chacune capable de quatre créations, la création est octuple.

Mais lorsqu'une personne résidant dans le Rūpadhātu produit une création du domaine du Kāmadhātu [15 a], ne se trouve-t-elle pas « posséder » *(samanvāgama, prāpti)* odeur et saveur ? — Non, il n'y a pas possession, pas plus qu'un homme ne possède le vêtement ou la parure, bien qu'ils soient liés *(saṃbaddha)* au corps, parce que ces choses, n'étant pas ' d'êtres vivants ' *(asattvasaṃkhyāta,* i. 10 b), ne sont pas liées à l'organisme sensoriel *(indriyādhiṣṭhāna).*

Cependant certains docteurs disent qu'une personne du Rūpadhātu ne peut créer que deux *āyatanas,* couleur-figure et tangible — car ils craignent que, si cette personne crée odeur, etc., elle ne se trouve ' posséder ' odeur, etc.

Est-ce par l'Abhijñā de création elle-même que l'ascète crée les objets créés *(nirmita)* ? — Non pas. — Comment cela ? — C'est par le fruit de l'Abhijñā *(abhijñāphala)* (ii. 71 b, p. 320). — Quel est ce *dharma* que vous nommez fruit de l'Abhijñā ?

49 c-d. C'est par les pensées de création *(nirmāṇacitta)* que l'on crée. Elles sont au nombre de quatorze. [2]

Le fruit de l'Abhijñā de pouvoir magique, c'est les pensées de création, capables de produire les objets créés. Ces pensées sont au nombre de quatorze.

50 a-b. Elles sont fruit des *dhyānas ;* au nombre de deux jusque cinq, dans l'ordre. [3]

Ces pensées sont quatorze, [15 b] étant différenciées par le *dhyāna*

1. Comparer les définitions des trois *iddhis* magiques dans Compendium, Introduction, p. 61 et Visuddhi, 405.

2. sprul sems dag gis / de dag kyaṅ ni bcu bzhi ḥo = [*mānacittais tāni punaś caturdaśa* //]

3. bsam gtan ḥbras gñis nas lṅaḥi bar / rim bzhin.

(dhyāna fondamental, *mūladhyāna)* qui leur sert de point d'appui. Deux pensées, fruits du premier *dhyāna :* la première du domaine du Kāmadhātu (*°saṃgṛhīta),* la seconde du domaine du premier *dhyāna*[1]. Trois pensées, fruits du second *dhyāna :* deux des deux terres inférieures (Kāmadhātu et premier *dhyāna)* et une de la même terre que le *dhyāna* dont elle est le fruit, donc du deuxième *dhyāna.* De même quatre pensées, cinq pensées, fruits du troisième et du quatrième *dhyāna.* La pensée de création, fruit d'un certain *dhyāna,* est de la terre de ce *dhyāna* ou d'une terre inférieure.

50 b. Elles ne naissent pas d'un *dhyāna* inférieur.[2]

La pensée de *dhyāna* d'une terre inférieure ne produit pas une pensée de création (c'est-à-dire un fruit de *dhyāna)* d'une terre supérieure, parce que sa force est trop petite.

La création — c'est-à-dire l'être magique — d'un domaine inférieur, mais qui est le fruit du deuxième *dhyāna*, l'emporte, au point de vue de l'allée et venue *(gamana ?),* sur la création, d'un domaine supérieur, qui est le fruit du premier *dhyāna*[3]. — De même pour les *dhyānas* suivants.

50 c. On les obtient comme le *dhyāna.*[4]

1. C'est-à-dire, pensée du domaine du Kāmadhātu et par laquelle on crée un *rūpa* du Kāmadhātu, pensée du domaine du premier *dhyāna* et par laquelle on crée un *rūpa* du premier *dhyāna.* — vii. 51 a-b.

2. goṅ ma las *skyes min = « Elles ne naissent pas d'une terre supérieure ». — Paramārtha : « Pas supérieur », Bhāṣya : « La pensée de création d'une terre supérieure n'est pas le fruit d'une pensée d'un *dhyāna* inférieur ». — Hiuan-tsang ne traduit pas ce pāda dans sa kārikā, mais dans le Bhāṣya : « [La pensée de création] ne s'appuie pas sur une terre inférieure ».

3. L'être magique constitué dans le Kāmadhātu par une pensée de création du deuxième *dhyāna,* bien qu'il soit du domaine du Kāmadhātu, peut se rendre dans le ciel du deuxième *dhyāna.* L'être magique constitué dans le ciel du premier *dhyāna* par une pensée de création du premier *dhyāna* n'a pas accès au ciel du deuxième *dhyāna.*

4. de rñed bsam gtan bzhin = *dhyānaval lābhaḥ.*

On obtient les *dhyānas* par détachement *(vairāgya).* En se détachant du Kāmadhātu on obtient le premier *dhyāna.* Du même coup, on « prend possession » des pensées de création dont ce *dhyāna* peut être le point d'appui.

On obtient la pensée de création, fruit du *mūladhyāna*, comme on obtient le *dhyāna*, c'est-à-dire par le détachement *(vairāgya)*. Car le fruit est obtenu en même temps que son point d'appui.

50 c-d. Le *nirmāṇacitta* procède du *dhyāna* pur et de soi-même ; il produit les deux. [1]

Du *dhyāna* est produit son fruit, le *nirmāṇacitta*, pensée de création. Cette pensée n'aboutit pas à la sortie de contemplation *(vyutthāna)*.

Du *dhyāna* pur *(śuddhaka*, viii. 6) naît un premier *nirmāṇacitta*. Ensuite les successifs *nirmāṇacittas* naissent d'une pensée de leur espèce, c'est-à-dire du premier, du deuxième .... *nirmāṇacitta* : les *nirmāṇacittas* antérieurs dans cette série produisent donc un *nirmāṇacitta*. Le dernier *nirmāṇacitta* est suivi par *dhyāna* pur. Donc le *nirmāṇacitta* vient de deux pensées *(dhyāna* pur et *nirmāṇacitta)* et produit ces mêmes deux. A supposer que la personne qui se trouve dans le *nirmāṇacitta*, fruit du recueillement, non-défini de sa nature, ne rentre pas dans le recueillement *(dhyāna)*, elle ne sortirait pas de contemplation. [16 a] De même qu'on entre par la porte et qu'on sort par la porte.

51 a. Une création a lieu par une pensée de sa terre. [2]

1. de ni / dag daṅ raṅ las de las gñis.

Y a-t-il sortie de contemplation *(vyutthāna)* à l'issue du *nirmāṇacitta*, oui ou non ? — Non. — 50 c-d. Il procède du *dhyāna* pur et de soi-même ; il est suivi par les deux. — Au *śuddhaka dhyāna* succède l'Abhijñā de création. A l'Abhijñā de création succède le *nirmāṇacitta*, fruit de l'Abhijñā. A ce *nirmāṇacitta* succèdent d'innombrables *nirmāṇacittas*, qui ne naissent pas d'un autre *citta*. Enfin au dernier *nirmāṇacitta* succède l'Abhijñā de création. A celle-ci succède le *śuddhaka dhyāna* ou bien le *nirmāṇacitta*. — Comment cela? — Si l'homme qui se trouve dans le *samādhiphala (samādhiphalasthitasya = nirmāṇacittasthitasya)* ne rentrait pas dans le *mūladhyāna*, il n'y aurait pas sortie *(vyutthāna)* du *samādhiphala*.

La Vyākhyā fournit un passage du Bhāṣya : « Le *nirmāṇacitta* vient du *śuddhakadhyāna* », à savoir le premier *nirmāṇacitta* qui naisse lorsque l'ascète réalise le *nirmāṇacitta ;* « et aussi du *nirmāṇacitta* », à savoir le deuxième *nirmāṇacitta*, etc., lorsque le *nirmāṇacitta* continue.

2. raṅ gi sa pas sprul par byed = *svabhūmikena nirmāṇam*.

Toutes les choses créées *(nirmita)* sont créées par une pensée de leur terre. Car une pensée de création d'une certaine terre ne produit pas une création appartenant à une autre terre.

51 b. Mais le discours a lieu aussi par une pensée d'une terre inférieure.[1]

Le discours proféré par un être magique *(nirmita)* dépend aussi, dans certain cas, d'une pensée d'une terre inférieure.

Le discours proféré par un être magique du Kāmadhātu ou du premier *dhyāna* a lieu en vertu d'une pensée de la terre de cet être créé. Mais l'être magique d'une terre supérieure, du deuxième *dhyāna*, etc., parle en vertu d'une pensée du premier *dhyāna* : car dans les terres supérieures n'existe pas une pensée munie de *vitarka* et de *vicāra* (ii. 33, p. 174) et capable de produire *vijñāpti* (iv. 7 d).

51 c. Avec le créateur, sauf le cas du Maître.[2]

Lorsque le *nirmātar*, la personne qui produit des êtres magiques *(nirmita)*, produit un nombre d'êtres magiques, tous parlent lorsque leur créateur parle, parce que la *vāgvijñāpti* (iv. 3 d), ou acte vocal, est commune à tous. C'est pourquoi la stance dit : « Quand un parle, à savoir le créateur, tous les êtres créés parlent ; quand un reste silencieux, tous restent silencieux ».[3]

Cette règle ne vise pas le Bouddha, car il possède une parfaite maîtrise en recueillement : à son gré, les êtres magiques parlent les

1. smar ḫjug pa ni ḫog mas kyaṅ = *bhāṣaṇaṃ tv adhareṇa ca* / (cité Vyākhyā, ii. 71 b).

2. ston min sprul pa po daṅ bcas

3. Cette stance est commentée Vyākhyā, i. p. 27 (Petrograd, 1918). — Voir Divya, 166, de près apparenté au Kośa : *yaṃ khalu śrāvako nirmitam abhinirmimīte yadi śrāvako bhāṣate nirmito 'pi bhāṣate / śrāvake tūṣṇībhūte nirmito 'pi tūṣṇībhavati / ekasya bhāṣamāṇasya sarve bhāṣanti nirmitāḥ / ekasya tūṣṇībhūtasya sarve tūṣṇībhavanti te// bhagavān nirmitaṃ praśnaṃ pṛcchati bhagavān vyākaroti* (Lire plutôt : *bhagavantaṃ nirmitaḥ praśnaṃ pṛcchati / bhagavān vyākaroti / nirmitaṃ bhagavān praśnaṃ pṛcchati / nirmito vyākaroti).* — Comparer Dīgha, ii. 212. — Madhyamaka, xvii. 31-32.

Sur les *nirmitas*, Kāraṇaprajñāpti, xi, Madhyamakavṛtti, p. 45.

uns après les autres ; ils interrogent et le Bouddha répond ; le Bouddha interroge et ils répondent.

Mais, dira-t-on, lorsque naît la pensée qui produit la voix, la pensée de création *(nirmāṇacitta)* n'existe plus : donc à ce moment l'être magique n'existe pas ; comment donc l'être magique parlera-t-il ?

51. L'être magique parle, parce que le créateur met en mouvement la parole par une autre pensée, après avoir ' protégé ' l'être magique. [1]

Par la force d'une pensée antérieure à l'entrée en contemplation et à la création, le créateur ' protège ' *(adhitiṣṭhati)* l'être magique : « Puisse-t-il durer ! » Au moyen d'une autre pensée, il le fait parler. Donc, bien que l'être magique parle, les deux pensées, celle qui crée et celle qui fait parler, ne sont pas simultanées, et toutefois l'action vocale a lieu avec l'être magique pour support. [16 b]

52 a. L'*adhiṣṭhāna* continue après la mort. [2]

1. byin gyis brlabs nas gzhan ḥjug phyir = *adhiṣṭhāyānyavartanāt* //
2. śi ba la yaṅ byin brlab yod

a. Nous avons rencontré plusieurs fois *adhiṣṭhāna, adhitiṣṭhati,* dans le sens de « faire durer » *(ādhiṣṭhānikī ṛddhi,* iii. 9 ; ci-dessous p. 120 n. 1 ; ii. p. 120, *āyuḥsaṃskārān adhitiṣṭhati (sthāpayati) = adhiṣṭhānavaśitā ;* vii. p. 83 *adhiṣṭhānaprabhāva.*

b. Nombreux emplois dans un sens peu ou non technique, par exemple Bodhicaryāvatāra, ii. 45 : « Le pécheur est *adhiṣṭhita (= ātmasātkṛta)* par les messagers de Yama » ; Mahāvastu, iii. 376 ; Śikṣāsamuccaya, 314 : « Ils sont possédés *(adhiṣṭhita)* par Māra les êtres qui n'entendent pas parler du Bodhisattva ». — Śikṣāsamuccaya 356 : « Toutes les bonnes actions sont présidées *(adhiṣṭhita)* par la diligence » ; ibid. 285 : « Le Bodhisattva fait que ses dispositions *(āśaya)* sont bien gardées, purifiées, prises en main *(svadhiṣṭhita)* » ; Saṃyutta, v. 278 : *suggahīta svadhiṭṭhita ;* Saṃyutta, iii. 10, 135 *(adhiṭṭhānābhiniveśa* des passions dans la pensée).

c. *adhitiṣṭhati* = « Exercer une certaine action sur une chose, une personne, soi-même, au moyen de l'*adhimokṣa,* « volonté », appliquée à cette chose, etc. »

Ce sens général est spécialisé, dans le Kośa, dans le sens de « faire durer » ; [dans la nomenclature du Paṭisambhidāmagga, ii. 207, il vise les miracles de multiplication, etc. ; ii. 207 ; voir encore Atthasālinī, trad. p. 121 et Compendium]. Mais c'est par le *rūpādhiṣṭhānabala* (Śikṣāsamuccaya, 330, 11) que les fleurs vont se placer autour de la tête de Dīpaṃkara (Divya, 251, 1) ; c'est par l'*adhiṣṭhāna (= ānubhāva)* que les Bouddhas convertissent, Bodhicaryāvatāra, i. 5.

d. Burnouf a traduit « bénédiction », d'après *byin kyi rlabs.* — C'est, dit-il,

Ce n'est pas seulement pour la durée de sa propre vie que le créateur est capable de ' protéger ' une chose de telle manière qu'elle dure ; sa ' protection ' peut faire aussi que la chose dure jusqu'après sa mort.

C'est ainsi que, par sa protection (*adhiṣṭhāna* ou *adhimokṣa*, résolution), Kāśyapa le Grand a fait que ses os dureront jusqu'à l'avènement du Bhagavat Maitreya. [1]

52 a. Non pas, à l'endroit de ce qui n'est pas dur. [2]

C'est seulement la chose dure qui est susceptible d'être ' protégée ', pour une longue durée. C'est pourquoi Kāśyapa le Grand ne ' protège ' pas sa chair.

52 b. D'autres maîtres disent : non. [3]

Le corps protégé par la force de la ' résolution ' (*adhimokṣa*) n'est pas capable de durer au delà de la mort. Si les os de Kāśyapa durent, c'est par la protection (*adhiṣṭhāna*) des dieux. [4]

par la bénédiction du Thera que voyage un personnage du Thūpavaṃsa ; c'est par la bénédiction des Bouddhas que les Bodhisattvas forment le vœu de devenir des Bouddhas. (Voir les deux *adhiṣṭhānas*, dont le second est une consécration (*abhiṣeka*), de Laṅkāvatāra, Nanjio, p. 100). On sait que la huitième *bhūmi* est l'*adhiṣṭhānabhūmi* (grande varité d'équivalents chinois) : cette *bhūmi* est ainsi nommée parce qu'elle ne peut être ébranlée (*parāvikopanatvāt*).

e. On aimerait à comparer Gītā, iv. 6 : *prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya saṃbhavāmy ātmamāyayā*, et Lotus, xv. 3 : *ātmānam adhiṣṭhahāmi sarvāṃś ca sattvān .... nirvāṇabhūmiṃ cupadarśayāmi .... na cāpi nirvāmy ahu tasmi kāle.*

1. Divya, 61. — *maitreyaḥ ... kāśyapasya bhikṣor avikopitam asthisaṃghātaṃ dakṣiṇena pāṇinā gṛhītvā* .... — Sur toutes les légendes relatives à Kāśyapa, Przyluski, J. As. 1914, ii. 524, et Açoka, 169, 331 ; Fa-hien, chap. xxxiii.

On examine, Kośa, iii. 9 d, pourquoi le Bodhisattva naît de la matrice, et non pas par une naissance « apparitionnelle ». C'est afin de pouvoir laisser des reliques, car le corps des êtres apparitionnels disparaît à leur mort. — Cette explication est donnée par les docteurs qui nient l'*ādhiṣṭhānikī ṛddhi* de Bhagavat.

2. mi brtan la med

3. gzhan dag min

4. Rêves provoqués par l'*adhiṣṭhāna* des dieux, Vinītadeva ad Nyāyabindu, p. 47 (trad. tib. dans Bibl. Indica).

52 c-d. Au début, l'ascète crée une seule création par de nombreuses pensées de création ; le contraire, quand la pratique est purifiée. [1]

Les débutants, ou Ādikārmikas, au moyen de nombreuses pensées de création, produisent un seul être magique ; plus tard, lorsque la pratique *(abhyāsa)* est complète, l'ascète produit à son gré, au moyen d'une seule pensée de création, beaucoup ou peu de créations.

53 a-b. Produite par *bhāvanā*, non définie ; innée, triple. [2]

La pensée de création, lorsqu'elle est acquise par *bhāvanā* (c'est-à-dire lorsqu'elle est fruit de *dhyāna*, d'Abhijñā), est non définie *(avyākṛta)* : le fruit d'Abhijñā est en effet une des espèces de non défini (ii. 71 b). Mais, lorsqu'elle est innée *(upapattija)*, elle est bonne, mauvaise, non-définie : par exemple les dieux, les nāgas, etc., créent en vue de secourir ou de nuire.

Sont susceptibles d'être créés, parmi les dix *āyatanas* ' matériels ' *(rūpin)*, neuf *āyatanas* à l'exclusion du son, à savoir l'œil, le visible, l'oreille, l'organe de l'odorat, etc. [3]

Mais, dira-t-on, si neuf *āyatanas* sont susceptibles d'être créés, il peut donc y avoir création d'organes *(indriya)* : il peut donc y avoir apparition *(prādurbhāva)* d'un être *(sattva)* nouveau, car les organes sont du *rūpa* (couleur-figure) qui est ' appartenant aux êtres vivants '. [4]

L'organe n'est pas susceptible d'être créé. On peut cependant dire sans inexactitude que « la création est de neuf *āyatanas* » *(navāyatanika)*, car la création — qu'il s'agisse de la transformation du

1. daṅ por du mas gcig yin te / byaṅ bar gyur nas bzlog pa ḥo. — Commentaire Aṅguttara, i. 209.

2. bsgom las skyes pa luṅ ma bstan / skye ba las skyes rnam gsum mo = *avyākṛtaṃ bhāvanajaṃ trividhaṃ tūpapattijam* /

3. Ne sont pas susceptibles d'être créés le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*, parce que l'être magique *(nirmita)* est dépourvu de pensée, ainsi qu'il résulte du Śāstra : *nirmitaḥ acintiko vaktavyaḥ* / ... *nirmātuś cittavaśena vartate* (Vyākhyā). Ce Śāstra est le Kāraṇaprajñāptiśāstra, analysé dans Cosmologie bouddhique, p. 340-341.

4. *sattvasaṃkhyāta, sattvākhya*, i. 10 b. — Il a été dit ci-dessus, p. 114, que la « création » consistait en *āyatanas* externes.

corps du créateur ou de la création d'un corps distinct — consiste en quatre *āyatanas*, *rūpa*, *gandha*, *rasa*, *spraṣṭavya*, et n'existe pas indépendamment *(avinirbhūta, avinirbhāgena avasthita)* des cinq organes [17 a].

[18 b 9] [1] La *ṛddhi* est, avons-nous dit, de deux espèces : produite par *bhāvanā* (ou *dhyāna)*, innée [2]. Elle est encore de trois autres espèces :

53 c-d. La *ṛddhi* est aussi produite par formules, plantes, actes ; en tout de cinq espèces. [3]

Elle est donc *bhāvanāja*, *upapattilābhika*, *vidyākṛta* ou *mantrakṛta*, *oṣadhikṛta* [4], *karmaja* [5]. Exemples de la cinquième espèce, la *ṛddhi* de Māndhātar, etc., la *ṛddhi* des êtres de l'existence intermédiaire (iii. 14 d). [19 a 2]

[17 a 1] L'œil divin et l'oreille divine sont-ils appelés ' divins ' au sens propre, parce qu'ils sont de la nature des organes des dieux ; ou bien par figure, parce qu'ils sont comme s'ils étaient divins *(divye iva)* ? — Ils sont ' comme divins ' dans les cas des Bodhisattvas, des Cakravartins, des Gṛhapatiratnas [6]. Quand ils sont divins au sens propre : [7]

1. Hiuan-tsang met la kārikā 54 avant la kārikā 53 c-d.

2. *upapattilābhikā*. — La *ṛddhi* que certains êtres possèdent parce qu'ils appartiennent à une certaine catégorie d'êtres.

Exemples de *ṛddhi* innée, Mahāvagga, i. 15, 2, vi. 15, 8, Culla vii. 1, 4 ; 2, 1. — On peut croire que les quatre *iddhis* (beauté, longue vie, absence de maladie et bonne digestion, popularité) du roi du Mahāsudassanasutta ont quelque chose de surnaturel ; mais quand Ajātasattu se promet de détruire les Vajjyas, si grande que soit leur *iddhi*, si grand que soit leur *ānubhāva* (Mahāparinibbāna), le sens de ces expressions reste douteux. Son ministre Vassakāra est sans doute un bon magicien.

3. rdzu ḥphrul gsaṅ sṅags sman dag daṅ / las las skyes daṅ rnam pa lṅa

4. *ṛddhi* produite par « magie », par la force des formules ou des herbes.

5. Par exemple, la *ṛddhi* que certains hommes possèdent de naissance, tel Māndhātār, non parce qu'ils sont hommes, mais en raison de certains actes ; diffère donc de la *ṛddhi* innée (voir ci-dessous, 126, n. 3).

6. Ces personnes possèdent l'œil et l'oreille ' nés de l'acte '.

7. Hiuan-tsang : « Que désignent les expressions « œil divin », « oreille divine » ?

54 a-b. L'œil divin et l'oreille divine sont du « *rūpa* pur » du domaine des *dhyānas*. [1]

En raison d'un exercice préparatoire *(prayoga)* consistant dans la méditation *(bhāvanā)* de la lumière et du son *(āloka, śabda)* — l'ascète prenant point d'appui sur les *dhyānas* — dans l'œil et l'oreille de l'ascète — œil et oreille qui sont de Kāmadhātu — se trouve attiré (ii. 10 a, p. 121) un « *rūpa* pur » *(rūpaprasāda)*, une matière dérivée des grands éléments *(bhautika)*, de la terre du *dhyāna* qui a été pris pour point d'appui, subtile et excellente. Ce *rūpa* constitue œil et oreille ; il voit et entend ; il constitue ce qu'on appelle l'œil divin, l'oreille divine. Naissant en raison d'une matière *(rūpa)* de la terre des *dhyānas*, les organes sont divins au sens propre du mot.

54 c-d. Ils sont toujours actifs, non déficients *(avikala)* ; ils portent sur le lointain, le subtil, etc. [2]

L'œil divin et l'oreille divine de cette catégorie, obtenus par *bhāvanā* [3], [17 b] ne sont jamais *tatsabhāga* (i. 42), étant toujours accompagnés de la connaissance visuelle ou auditive. Ils ne sont jamais déficients ; car ils vont par paires, car ils sont en bon état *(kāṇavibhrāntābhāvāt ; vibhrānta* = *kekara*, atteint de strabisme), comme sont les organes des êtres nés dans le Rūpadhātu. Ils saisissent ce qui est offusqué *(antarita)*, subtil, lointain, etc. Sur ce point, il y a une stance : « L'œil de chair *(māṃsacakṣus)* ne voit pas le *rūpa* lointain, offusqué, subtil ; il ne voit pas dans toutes les directions

S'il s'agit de *prajñā*, connaissance, l'expression « œil », « oreille », est impropre. S'il s'agit d'organes matériels *(rūpīndriya)* comment des organes sont-ils des Abhijñās ? » — La kārikā dit : « L'œil divin et l'oreille divine sont du *rūpa* pur... ».

1. lha yi mig daṅ rna ba yin / bsam gtan sa paḥi gzugs daṅ ba

Le « *rūpa* pur », *gzugs daṅ ba*, est le *rūpaprasāda*, Kośa, i. 9 c ; les organes sont *bhautika*, « matière dérivée », i. trad. p. 65.

Comparer Kathāvatthu, iii. 7-8.

2. rtag tu sten bcas ma thsaṅ med / thag riṅ phra sogs spyod yul can = [*sabhāgāvikale nityam dūrasūkṣmādigocare* //]

3. Par opposition à l'œil divin qui est inné chez les dieux.

L'œil divin des dieux est souillé de onze *apakṣālas*, iii. 14 a ; voir vii. 55 d.

(sarvataś ca na paśyati). L'œil divin, le contraire »[1]. [17 b 5]

[11 b 9] [2] Lorsqu'on voit les *rūpas* au moyen de l'œil divin, les objets de la vision sont-ils proches ou éloignés ? — Les objets sont proches ou éloignés d'après la personne et d'après l'œil. Les Mahāśrāvakas, les Pratyekabuddhas et les Bouddhas Bhagavats, désirant voir, s'ils ne font pas effort, voient respectivement un Sāhasra, un Dvisāhasra, un Trisāhasra (iii. 73). S'ils font effort,

55 a-b. L'Arhat, le Rhinocéros et le Maître voient un Dvisāhasra, un Trisāhasra, des univers infinis. [3]

Le Mahāśrāvaka, désirant voir par l'œil divin, faisant grand effort, voit un *dvisāhasra madhyama lokadhātu* [4]. Le Pratyekabuddha voit un *trisāhasra mahāsāhasra lokadhātu.* Le Bouddha Bhagavat voit l'*asaṃkhya lokadhātu* : il voit suivant son désir. — Pourquoi ? — Comme son savoir *(jñāna)* porte sur les *dharmas*, de même son œil divin porte sur les *rūpas.* [12 a 6]

Est-ce la *ṛddhi* seule qui peut être innée ? D'autres pouvoirs surnaturels peuvent-ils être innés ?

55 c. Les autres aussi sont innés. [5]

1. D'après Hiuan-tsang : « L'œil divin voit sans omission ». — Il voit dans toutes les directions, devant, derrière *(pṛṣṭhatas)*, de coté *(pārśvatas)*, de jour, de nuit, dans la lumière, dans l'obscurité (voir i. p. 52).

2. Dans la version de Hiuan-tsang, la kārikā 55 a-b est placée après la kārikā 43. Et le Bhāṣya est modifié : « En ce qui concerne l'activité des cinq Abhijñās, large ou étroite, dans les univers *(lokadhātu)* qui sont leur domaine [12 a], tous les Āryas ne sont pas pareils. Les Śrāvakas, les Pratyekas et les Bouddhas, lorsqu'ils ne font pas acte extrême d'attention, produisent l'activité de leur maîtrise en déplacement *(gamana)* et en création *(nirmāṇa)*, les premiers dans un Mahāsāhasra, les deuxièmes dans un Dvisāhasra, les troisièmes dans un Trisāhasra. Lorsqu'ils font acte extrême d'attention, dans un Dvisāhasra, dans un Trisāhasra, dans des univers infinis ».

3. dgra bcom bse ru ston rnams kyis / stoṅ gñis gsum daṅ graṅs med mthoṅ = *dvitrisāhasrikāsaṃkhyadṛg arhatkhaḍgadaiśikaḥ* / — Cité dans un commentaire de la Nāmasaṃgīti (ad vi. 18, *asaṅgadṛk).*

4. Sur les « chiliocosmes », iii. 73.

5. gzhan yaṅ skye bas thob = [*aupapattikam apy anyat*]

Les dieux du Kāma et les Anāgāmins dans le Rūpadhātu possèdent, par le fait

Quatre pouvoirs, ouïe divine, œil divin, souvenir des anciennes existences, connaissance de la pensée d'autrui, sont aussi innés. Mais les pouvoirs innés ne portent pas le nom d'Abhijñā.

55 c-d. L'œil divin, quand il est inné, ne voit pas l'être intermédiaire.[1]

Il n'est pas capable de voir la couleur et la figure des êtres intermédiaires qui ne sont vus que par l'œil divin d'Abhijñā. Pour le reste, l'œil divin inné est pareil à l'œil divin d'Abhijñā.

56 a. Cette connaissance de la pensée d'autrui est de trois sortes.[2]

« Cette » connaissance, c'est-à-dire la connaissance de la pensée d'autrui quand elle est innée. — De trois sortes : bonne, mauvaise, non-définie.

56 b. Aussi quand elle est produite par réflexion, par formules.[3]

La connaissance de la pensée d'autrui est bonne, mauvaise, non définie, quand elle est produite par réflexion, *tarka*, par formules, *mantra*. Un homme, par l'étude de l'*īkṣaṇikaśāstra*[4], est capable d'interpréter les signes : sa connaissance de la pensée d'autrui est produite par réflexion ; de même on peut connaître la pensée d'autrui par les formules. — Au contraire, produite par *bhāvanā* ou *dhyāna*, cette connaissance est seulement bonne.[5]

Le *paracittajñāna* et le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* — connais-

de leur naissance, ces quatre pouvoirs. — Ces pouvoirs manquent dans l'Ārūpyadhātu : *rūpābhāvād dṛṣṭir (?)* [= *ṛddhir*] *gamanaṃ nirmāṇaṃ ca nāsti nāpi divyaṃ śrotraṃ cakṣuś cāsti* / *paracittajñānam api nāsti svaparasaṃtānaparicchedābhāvāt* (Détail intéressant) / *pūrvanivāsānusmṛtir api nāsti* / *kāmarūpāvacarasattvavat tādṛśasyātmabhāvasyāsamudāgamāt* / *atha vā sarvā apy abhijñā na santi.*

1. des ni / srid pa bar ma mi mthoṇ ṅo.

Ceci est expliqué iii. 14 a ; ci-dessus p. 123 n. 3.

2. sems śes de ni rnam gsum daṅ

3. rtog daṅ rig sṅags byas pa ḥaṅ

4. Le traité des *īkṣaṇikas* (Manu, ix. 258, etc.). — Ci-dessus p. 112, n. 1.

5. Atthasālinī, 91.

sance de la pensée d'autrui, souvenir des anciennes existences — sont innés chez les êtres infernaux. Par ces deux *jñānas*

56 c. Les êtres infernaux tout d'abord connaissent.[1]

Dès leur naissance et aussi longtemps qu'ils ne sont pas écrasés par la souffrance, ils connaissent la pensée d'autrui et se souviennent de leurs anciennes existences (Voir iv. 80 d).

Les êtres qui se trouvent dans les autres destinées où le *paracitta-jñāna* et le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* sont innés, connaissent toujours parce que la souffrance ne les accable pas.

56 d. Chez les hommes, non inné.[2]

Chez les hommes, les cinq pouvoirs, *ṛddhi*, etc., décrits ci-dessus, ne sont pas innés.

S'il en est ainsi, comment certains hommes, les Bodhisattvas, possèdent-ils naturellement le souvenir des existences antérieures ? — Le souvenir des existences qu'ils possèdent par nature *(prakṛtijātismaratā)* n'est pas chez eux « inné », c'est-à-dire obtenu par le fait d'une naissance humaine[3] ; il résulte de certains actes *(karmaviśeṣaja)*. — Comment cela ? — Le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* est de trois espèces : fruit de méditation *(bhāvanā)* (l'Abhijñā décrite ci-dessus), inné (dieux), réalisé par l'acte (Bodhisattvas).

---

1. dmyal ba pas ni daṅ po śes

2. mi la skye bas thob pa med = *nṛṇāṃ notpattilābhikam.*

Les cinq pouvoirs *(ṛddhyādika)* sont, pour les hommes, ou *vairāgyalābhika (=abhijñāphala)* ou *tarkavidyauṣadhakarmakṛta*, non pas *upapattilābhika.*

3. *upapattilābhikaṃ hi nāma yad upapattikāla eva sarveṣāṃ nisargato labhyate / na tu yat kasya cid evopapattikālād ūrdhvam / yathā pakṣiṇām ākāśagamanam.*

CHAPITRE VIII

Les Recueillements

Nous avons étudié *(kṛto nirdeśaḥ)* les qualités ou biens spirituels *(guṇa)* qui consistent en savoir *(jñāna)* — *praṇidhijñāna, abhijñās,* etc. — dans leur relation avec les dix savoirs. Il faut maintenant étudier les qualités d'une nature différente, *samādhis,* etc. [1] Nous parlerons d'abord de leurs points d'appui *(āśraya)* — c'est-à-dire des états mentaux grâce auxquels elles se produisent. Ces points d'appui sont les recueillements ou concentrations *(samāpatti)*[2]. Parmi ceux-ci, nous étudierons d'abord les *dhyānas.*

1. Les *dhyānas* sont au nombre de quatre ; chacun de ces quatre est double : les *dhyānas*-naissances ont été définis. Les *dhyānas*-concentrations sont application de bonnes pensées sur un seul objet ; avec leurs concomitants, cinq *skandhas.* [3]

Comme ils sont, à la différence des *ārūpyas,* « recueillements immatériels », le point d'appui de toutes les qualités, soit communes *(sādhāraṇa),* soit spéciales, soit pures *(anāsrava),* soit impures, nous étudions d'abord les *dhyānas.*

1. Vyākhyā : *anyasvabhāvānāṃ tu* [*guṇānāṃ*] *samādhyādīnaṃ kartavyo* [*nirdeśaḥ*]. — On préférerait : « *apramāṇas,* etc. » (viii. 29-37).

2. Hiuan-tsang a *ting.* — Je lis *samāpatti* et non pas *samādhi* d'après viii. 23, où on trouvera quelques notes sur *samāpatti-samādhi.*

3. bsam gtan dag ni rnam gñis bzhi / der skye ba dag rab tu bśad / sñoms ḥjug dge ba rtse gcig pa / rjes ḥbraṅ bcas na phuṅ po lṅa = *dvidhā dhyānāni catvāri* [*tatroktā upapattayaḥ* / *samāpattiḥ śubhaikāgryaṃ sānugā skandhapañcakam* //]

La kārikā a bien *samāpattiḥ śubhaikāgryam ;* mais le Sūtra parle de *samādhi.* — Sur le sommaire traditionnel du Chapitre viii et sur *samāpatti-samādhi,* ci-dessous viii. 23, note.

Il y a quatre *dhyānas,* le premier, le deuxième, le troisième et le quatrième.

Chacun de ces quatre *dhyānas* est de deux sortes, ou bien *samāpatti,* recueillement ou concentration : c'est le *dhyāna*-cause *(kāraṇadhyāna)* ; ou bien *upapatti,* existence : c'est le *dhyāna*-effet *(kāryadhyāna).*[1] Les *dhyānas*-existences *(upapattidhyāna)* [1 b] ont été définis dans le troisième chapitre de ce livre *(lokanirdeśa)* : on a vu que les trois premiers sont triples et que le quatrième est octuple[2] (iii. 2).

Le *samāpattidhyāna,* en général *(abhedena),* est défini comme application de bonnes pensées sur un seul objet *(śubhānāṃ cittānām aikāgryam),*[3] car les *dhyānas* ont pour nature le *samādhi,* concentration (ii. p. 155). Si on considère le *samādhi* avec sa suite *(sānuga),* le *samāpatti-dhyāna* comporte les cinq *skandhas.*[4]

Que faut-il entendre par ' application sur un seul objet ' ou *samā-*

1. Paramārtha traduit : « *dhyāna* produit par la naissance, *dhyāna* produit par la concentration ».

2. Kośa, iii. 2 c, vi. 38 a-b, 43 a-b, ii. 41 d. — Il y a trois (ou deux) étages dans le ciel du premier *dhyāna,* etc. — Sur les « existences de *dhyāna* », viii. 12, 14 a, 16 c, 19 c.

3. Pāli : *kusalacittekaggatā* (Visuddhimagga, 84 ; voir index) ; Majjhima, i. 301, Saṃyutta, v. 21, Dhammasaṅgaṇi, 11 *(cittassekaggatā)* (La traductrice signale Yogāvacara's Manual, p. xxvi) ; Mrs Rhys Davids, Psychology, 1914, 104 (références aux textes canoniques). — *samādhi* = *adhicitta,* vi. p. 225 ; membre du chemin, membre de la Bodhi, vi. 54 d, 70 ; *ṛddhipāda,* vi. 69 c-d, membre du Śaikṣa et de l'Aśaikṣa, vi. 75.

Bodhisattvabhūmi, fol. 82 b, cité viii. 27 c-28.

Sur le *samādhi* un texte très « scolastique » dans Majjhima. i. 301. — Dans le *samādhiskandha* rentrent trois membres du chemin, *samyagvyāyāma, samyaksmṛti, samyaksamādhi* ; il s'ensuit qu'on distingue : 1. le *samādhi* (= *cittassa ekaggatā*) ; 2. les *nimit'as* du *samādhi* qui sont les *smṛtyupasthānas* ; 3. les *pariṣkāras* du *samādhi* qui sont les *samyakpradhānas* ; 4. la culture *(bhāvanā)* du *samādhi* qui est la culture du *samādhi,* des *pradhānas,* des *smṛtyupasthānas* [« culture » s'entend dans le sens de *pariśuddhi, paripūri*].

4. Quiconque entre en *dhyāna,* c'est-à-dire quiconque possède le recueillement nommé *dhyāna,* possède nécessairement, outre les mentaux et la pensée (quatre *skandhas),* la « discipline de *dhyāna* » (iv. 2) qui est *rūpa.*

dhi (aikāgrya)? Le fait que les pensées ont un seul objet *(ekālambanatā cittānām)*. [1]

Le Sautrāntika objecte. — S'il en est ainsi, ce que l'on désigne par le mot *samādhi* c'est les pensées mêmes qui ont un seul objet *(cittāny evaikālambanāni)*. Il n'y a pas lieu d'admettre une chose à part, un certain *dharma* mental nommé *samādhi*. [2]

Le Vaibhāṣika réplique. — Ce qu'on nomme *samādhi*, c'est un certain *dharma* par lequel les pensées se trouvent concentrées, appliquées à un seul objet. Les pensées concentrées ne sont pas le *samādhi*. [3]

Ici se présentent plusieurs difficultés : 1. Les pensées étant momentanées *(kṣaṇika)*, chacune d'elles porte sur un seul objet. Quel est donc le rôle du *samādhi?* — 2. Le *samādhi*, direz-vous, fait que la deuxième pensée n'est pas distraite ou détournée *(avikṣepa)* de l'objet de la première pensée. Mais alors le *samādhi* n'exerce aucune action en ce qui concerne la première pensée que vous considérez cependant comme associée au *samādhi* [4]. — 3. Pourquoi imaginer un *samādhi* en soi? Pourquoi ne pas admettre que les pensées se trouvent appliquées à un seul objet en raison des causes que vous assignez au *samādhi?* [5] — 4. Enfin, vous avez défini le *samādhi* comme un *dharma* universel *(mahābhūmika*, ii. 24) : donc toutes les pensées doivent posséder ce caractère d'être concentrées *(ekāgra)*.

1. *ekālambanatā cittānām ;* c'est la définition de l'Abhidharma ; mais il faut comprendre *cittacaittānām :* « Le fait que les pensées et mentaux .... ».

2. Défini Kośa, ii. 24 d ; trad. p. 155.

3. *na cittāny eva samādhiḥ / yena tu tāny ekāgrāṇi vartante samāhitāni sa dharmaḥ samādhiḥ.* – De même le Vaiśeṣika soutient qu'une étoffe est blanche *śuklaguṇayogāt*, par conjonction avec la qualité de blanc.

4. *saṃprayukte samādhivaiyarthyam*, c'est-à-dire : *yat prathamaṃ cittaṃ samādhisaṃprayuktaṃ tasmin saṃprayukte samādhivaiyarthyam / tatra kāritraṃ samādhir na karoti dvitīye karotīti kṛtvā.*

5. Je pense que le Bhāṣya porte : *yata eva samādhis tata eva cittānām ekālambanatvaṃ kiṃ neṣyate.*

Vyākhyā : *kiṃ ca yata eva kāraṇāt samādhir ekāgratālakṣaṇo 'bhipretas tata eva kāraṇāc cittānām ekālambanatvaṃ kiṃ neṣyate / kiṃ samādhinārthāntarabhūtenety abhiprāyaḥ.*

Le Vaibhāṣika répond à cette dernière objection : Non, en raison de la faiblesse du *samādhi.* [1]

Le Sautrāntika dit que les pensées qui portent sur un même objet *(ekāgrāṇi)* constituent le *samādhi* : le *samādhi* n'existe pas à part. Car il est dit, dans le Sūtra, que les quatre *dhyānas* sont l'*adhicittaṃ śikṣā,* la « haute discipline intellectuelle » ; [2 a] il est dit que les quatre *dhyānas* sont le *cittapariśuddhipradhāna,* l'élément capital de la purification de la pensée. [2]

Quel est le sens du mot *dhyāna ?* — [3] En raison du *dhyāna,* l'ascète est « recueilli » *(samāhita)* et capable d'*upanidhyāna* [4]. *Upanidhyai* signifie « connaître exactement », comme il est dit dans le Sūtra : « Celui qui est recueilli connaît en vérité » [5]. La racine *dhyai* est employée dans le sens d'*upanidhyāna.*

Dans l'école des Sarvāstivādins, l'*upanidhyāna* est donc, de sa

1. Toute pensée comporte *samādhi.* Mais la pensée associée *(saṃprayukta)* à un *samādhi* faible n'est pas concentrée *(ekāgra).*

2. D'après la Vyākhyā, les deux définitions dans le même Sūtra : *adhicittaṃ śikṣā katamā / catvāri dhyānāni.*

Sur les trois *śikṣās,* Aṅguttara, i. 235 ; ii. 194. Kośa, vi. 43 c, p. 225.

De même que l'*adhiśīlaṃ śikṣā* est *śīla,* de même que l'*adhiprajñaṃ śikṣā* est *prajñā,* de même l'*adhicittaṃ śikṣā* est simplement *citta.* Or les *dhyānas* sont l'*adhicittaṃ śikṣā,* donc ils sont *citta ;* les *dhyānas,* d'ailleurs, sont *samādhi,* donc le *samādhi* est *citta.*

De même la *śīlapariśuddhi* est *śīla,* la *dṛṣṭipariśuddhi* est *dṛṣṭi,* la *vimuktipariśuddhi* est *vimukti.* (Voir Kośa, vi. 76 c, p. 297).

3. Le Sarvāstivādin répond.

4. Mahāvyutpatti, 245, 1052, 1055, *upanidhyātavya, nidhyāyati* — Kośa, i. 41 c, où la Vyākhyā explique : *saṃtīraṇam .... viṣayopanidhyānapūrvakaṃ niścayākarṣaṇam.*

5. *samāhitacitto yathābhūtaṃ prajānāti* [*yathābhūtaṃ paśyati*]. — Cette formule figure notamment dans le Sūtra des cinq *vimuktyāyatanas* cité Vyākhyā ad. i. 27 (Mahāvyutpatti, 81, Dīgha, iii. 241, Aṅguttara, iii. 21) ; Saṃyutta, iii. 13 : *samāhito bhikkhave bhikkhu yathābhūtaṃ pajānāti;* ii. 31 : *samādhūpanisaṃ yathābhūtaṃ ñāṇadassanam,* etc. Et ailleurs, Nettippakaraṇa, 66, Aṅguttara, v. 3, Visuddhimagga, 371, etc.

D'après tous ces textes, le *samādhi* est nécessaire à la connaissance exacte nécessaire au salut. Sur ce point, voir Compendium, 55, 75; Kośa, vi. Avant-propos p. 9, viii. 22 d.

nature, *prajñā* ; [tandis que, dans d'autres écoles, l'*upanidhyāna* est, de sa nature, *cintā*, réflexion.] [1]

Si les *dhyānas* sont, de leur nature, recueillement, *samāpatti*, faut-il donc entendre que tous les recueillements, bons, mauvais ou non-définis, sont *dhyāna* ? — Non pas. C'est seulement le recueillement muni de certaines excellences *(prakarṣayukta)* qui reçoit le nom de *dhyāna*. De même, dans le monde, c'est le soleil qu'on nomme « luminaire » *(bhāskara)*, non pas la mouche lumineuse *(khadyotaka)*.

Le *dhyāna* est en effet excellent : c'est un recueillement muni des « membres » *(aṅgasamāyukta*, viii. 10), qui va au moyen de calme *(śamatha)* et d'intellection *(vipaśyanā)* attelés au joug *(yuganaddhavāhin*, c'est-à-dire : où le calme et l'intellection sont équilibrés) [2], qui est nommé dans le Sūtra du nom de « béatitude de ce monde »

1. D'après Hiuan-tsang et les gloses de Kiokuga Saeki. — D'après Paramārtha : « D'autres maîtres disent que *ting* (= *samādhi)* est *di-hā-na*. Quel est le sens de *dhyāna* ? Par le [*ting*] on obtient de connaître, de voir, il est donc nommé *dhyāna*. Pourquoi ? Parce que la pensée qui obtient le *ting* [la pensée *samāhita*] connaît et voit en vérité. Le mot *dhyāna* signifie donc *se (cintā, cetanā)* + *liang* (mesurer). Le *se* est *prajñā*. Tel est le Siddhānta ».

2. *śamathavipaśyanābhyāṃ yuganaddhābhyām ivāśvābhyāṃ ratho vahatīti yuganaddhavāhī / tadbhāvāt* ....

Tel un char avance tiré par deux cavales attelées au joug, tel le *dhyāna* attelé de *śamatha* et de *vipaśyanā*. — Dans les Ārūpyas, le calme est grand, l'intellection petite ; le contraire dans l'Anāgamya (viii. 22) ; dans les *dhyānas*, il y a équilibre.

śamatha = *samādhi* = recueillement, *vipaśyanā* = *prajñā*.

Les éditeurs de la Pāli Text Society (contre quelques manuscrits) lisent *yuganandha* (Paṭisambhidā, ii. 92 et suiv. ; Visuddhimagga, 149) : « Quelqu'un cultive le *vipassana* précédé par *samatha* ; ... quelqu'un cultive le *samatha* précédé par *vipassana* ... quelqu'un cultive *samatha* et *vipassana* attelés *(samathavipassanaṃ yuganandhaṃ bhāveti)* ». « Les *dharmas* attelés ensemble et qu'on nomme *samādhi* et *prajñā* ne se dépassent pas l'un l'autre .... *(samādhipaññāsaṃkhātā yuganandhadhammā aññamaññaṃ anativattamānā* ....*)*. — Bodhicarya, viii. 4, Śikṣāsamuccaya, 119, Sūtrālaṃkāra, xiv. 9. — Compendium, 55, 75.

Dans le Tantrisme le *yuganaddhaka* ou *yuganaddhakrama*, c'est la non distinction du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, du *grāhaka* et du *grāhya*, etc. (Pañcakrama, p. 46-48).

(*dṛṣṭadharmasukhavihāra*, viii. 27) et du nom de « route facile » (*sukhapratipad*, vi. 66), la route par laquelle on connaît mieux et aisément [1]. C'est donc le recueillement excellent qui est nommé *dhyāna*.

Mais, dira-t-on, si le *dhyāna* est le recueillement muni des membres, comment le recueillement souillé (*kliṣṭa*), c'est-à-dire « savoureux » ou associé à délectation (*āsvādanasaṃprayukta*, viii. 5), peut-il recevoir le nom de *dhyāna* ?

Parce qu'il est mauvais *upanidhyāna*. [2]

Mais, dira-t-on, ceci entraîne des conclusions manifestement fausses. [En effet on pratique mauvais *upanidhyāna* avec une pensée en proie au désir sensuel (*kāmarāga*) : et cet état ne peut être *dhyāna*].

Non [3]. Nous réservons le nom de *dhyāna* à l'état souillé qui ressemble (*pratirūpa*) au vrai *dhyāna* ; comme, dans le monde, on nomme *pūtibīja*, graine pourrie, non pas un caillou, etc., mais une chose qui ressemble à la graine, bien qu'incapable de germer. De même on parle d'un Bhikṣu *pārājika* (iv. 39 c-d). — Et il est parlé [dans l'Écriture] de *dhyānas* mauvais. [4]

En raison de quels caractères distingue-t-on les quatre [2 b] *dhyānas* ?

2 a-b. Le premier est muni de *vicāra-prīti-sukha*, membres que les suivants abandonnent successivement. [5]

1. *sutarāṃ tena dhyāyanti sukhatvāt.*
2. *mithyopanidhyānād iti mithyāsaṃtīraṇād ity arthaḥ.*
3. *na / tatpratirūpa eva .... kliṣṭe dhyānam iti saṃjñāsaṃniveśaḥ / pūtibījavat.*
4. *uktāni cākuśalāni dhyānāni.* — La Vyākhyā cite le Sūtra : *sa kāmarāgaparyavasthitaḥ kāmarāgaparyavasthānam antarā kṛtvā dhyāyati pradhyāyatīti vistaraḥ.*

Sur le *dhyāna* souillé, l'histoire du moine qui se croit Srotaāpanna au premier *dhyāna*, Arhat au quatrième, mais qui en fait reste soumis au désir, Przyluski, Açoka, 390.

Trois mauvais « contemplatifs », *dhyāyin*, Kośa, v. 21 b-d, trad. p. 43 et note ; Majjhima, iii. 14.

5. dpyod daṅ dgaḥ daṅ bde daṅ ldan / yan lag sṅa sṅa spaṅ ba yin = *vicāra-*

Le premier *dhyāna* est la concentration *(aikāgrya)* munie de *vicāra-prīti-sukha* [c'est-à-dire associée à *vicāra* muni de *prīti* et *sukha*, et associée à *prīti* et à *sukha*]. — C'est dire implicitement : « munie de *vitarka* », car le *vitarka* accompagne nécessairement comme la fumée accompagne le feu : il n'arrive pas que le *vicāra* soit associé à *prīti* et à *sukha* sans être aussi associé à *vitarka*.[1]

Le deuxième, le troisième et le quatrième *dhyāna* sont caractérisés par l'abandon successif de chacun de ces trois membres ; en écartant *vicāra*, le deuxième *dhyāna* qui est muni de *prīti* et *sukha* ; en écartant ensuite *prīti*, le troisième *dhyāna* qui est muni de *sukha* ; en écartant ensuite *sukha*, le quatrième *dhyāna* auquel manquent les trois membres.

C'est ainsi que la concentration *(aikāgrya)* se divise en quatre catégories, en quatre *dhyānas*.

Nous avons décrit les *dhyānas* ; que sont les *ārūpyas* ?

2 c. De même l'*ārūpya*, quatre *skandhas*.[2]

a. Les *ārūpyas* — c'est-à-dire les recueillements et les existences

prītisukhavat pūrvapūrvāṅgavarjitam // — Le sens de *vitarka, vicāra, prīti, sukha*, est expliqué ci-dessous.

Dans Niddesa, p. 373, un essai intéressant de classement des *dhyānas*.

1. Il y a difficulté. Comment l'auteur, en disant que le premier *dhyāna* est *vicāraprītisukhavat*, dit-il implicitement que ce *dhyāna* est aussi « avec *vitarka* » ? En effet, le *dhyānāntara* est « avec *vicāra* » et « sans *vitarka* ». — La Vyākhyā explique : *yathā dhyānāntare vicāro na prītisukhavān ity avitarko naivam ayaṃ vicāraḥ / viśeṣito hy ayaṃ vicāraḥ prītisukhasahapaṭhitaḥ / vicāraprītisukhavad iti prītisukhavatā vicāreṇa prītisukhena ca saṃprayuktaṃ prathamaṃ dhyānam ity arthaḥ.*

Vasubandhu ne dit pas *vitarkaprītisukhavat*, parce qu'il va dire que les autres *dhyānas* perdent, dans l'ordre, les membres indiqués. Si on définissait le deuxième *dhyāna* comme sans *vitarka*, le *dhyānāntara* se confondrait avec le deuxième *dhyāna*.

2. de bzhin gzugs med phuṅ po bzhi = [*tathārūpyāś catuḥskandhāḥ*]

Sur les *ārūpyas*, Majjhima, i. 2, 164, 410, ii. 261 (où les deux premiers sont ignorés), Visuddhimagga, 111, 326-340 ; Comm. du Dīgha, Dialogues, iii. p. 273 : l'*ākāsānañcāyatana* est un *dhyāna* qui a pour lieu (objet) l'infinité de l'espace ; références aux notes des Rhys Davids, ibid. p. 216.

du domaine de l'Ārūpyadhātu — pour le nombre et la nature, sont comme les *dhyānas*.

Il y a quatre *ārūpyas* et chaque *ārūpya* est double, « de naissance » et « de concentration ». Les « naissances » *(eṣām ārūpyāṇām upapattayaḥ)* ont été définies dans le troisième chapitre (iii. 3). Quant aux concentrations d'*ārūpya*, de leur nature et en général, elles sont concentration, « application de pensées bonnes à un seul objet ».

En raison de cette double similitude, la Kārikā dit que l'*ārūpya* est comme le *dhyāna*. [3 a]

b. Le *dhyāna* est accompagné des cinq *skandhas* ; l'*ārūpya* est accompagné de quatre *skandhas*, car tout *rūpa (dhyānasaṃvara, anāsravasaṃvara*, iv. 4) y manque *(anuparivartakarūpābhāvāt*, ii. 51 a-c).

2 d. Il naît de la séparation d'avec la terre inférieure. [1]

Tous les *ārūpyas* sont concentration ; mais il y a cependant quatre *ārūpyas*, parce que la concentration qui constitue chaque *ārūpya* procède de la séparation *(viveka)* d'avec la terre inférieure.

Ce qu'on nomme *ākāśānantyāyatana*, c'est le recueillement qui procède de la séparation d'avec le quatrième *dhyāna ;* et ainsi de suite jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (ou *bhavāgra)* qui procède de la séparation d'avec l'*ākiṃcanyāyatana*.

Que faut-il entendre par ' séparation ', *viveka ?* — Le chemin *(ānantarya* et *vimuktimārga)* par lequel l'ascète est délivré de la terre inférieure, parce que ce chemin lui tourne le dos *(vairāgyagamanāt tadvaimukhyagamanāt)*.

1. ḥog mahi sa las dben las skyes = [*adhobhūmivivekajāḥ*]
Paramārtha traduit : « Séparation-terre-inférieure naît ». — Hiuan-tsang : « Séparation inférieure terre naître, d'où division en quatre ». — P'ou-kouang explique : « Il est quadruple parce qu'il naît de la séparation d'avec terre inférieure ». — Fa-pao : « Il est quadruple en raison de séparation d'avec naissance dans terre inférieure » : « séparation d'avec naissance » signifiant : « séparation d'avec *dharmas* souillés », ou bien : « se séparer et naître ». On naît [en haut] parce qu'on se sépare [de ce qui est en bas].

3 a-b. Ils sont dits *vibhūtarūpasaṃjña,* ainsi que trois *sāmantakas.*[1]

Les *ārūpyas* fondamentaux *(maula),* avec les stades préparatoires *(sāmantaka)* des trois *ārūpyas* fondamentaux supérieurs, sont définis : « qui a vaincu la notion de *rūpa* ».

Le premier *sāmantaka,* stage préparatoire de l'*ākāśānantyāyatana,* ne reçoit pas ce nom, parce qu'il a pour objet le quatrième *dhyāna :* la notion de *rūpa* ne s'y trouve pas complètement dépassée.

Les *ārūpyas* sont ainsi nommés parce qu'il ne s'y trouve pas de *rūpa :*

3 c. Dans l'Ārūpya, pas de *rūpa.*[2]

1. ñer bsdogs gsum daṅ bcas par ni / gzugs kyi ḥdu śes bśig ces bya = *vibhūtarūpasaṃjñākhyāḥ* [*sāmantakais tribhiḥ saha ?*]

2. gzugs med pa na gzugs med do

Kośa, iii. 3, explique comment l'Ārūpyadhātu, qui ne comporte pas de places, d'étages, est cependant quadruple au point de vue du mode d'existence des dieux qui y naissent : *ārūpyadhātur asthāna upapattyā caturvidhaḥ.* — L'Abhisamayālaṃkārāloka (ad Aṣṭasāhasrikā 153, 18), après avoir cité cette définition, ajoute une ligne (empruntée à quel Śāstra ?) : *dhyānād ūrdhvaṃ sasaṃsthāno rūpeṣadbhāvo 'tha vā* (Sic Ms.) : « Ou bien, placé au dessus du monde des *dhyānas* (= Rūpadhātu), il comporte figure, car il s'y trouve un peu de Rūpa ». — La cosmologie bouddhique connaît des cieux superposés d'Ārūpya, où il y a des châteaux *(kong) ;* voir par exemple Hastings, art. Cosmology.

Kathāvatthu, viii. 8, xvi. 9. — Les Andhakas soutiennent que de la matière subtile existe dans l'Ārūpya (en raison du texte *vijñānapratyayaṃ nāmarūpam,* voir ci-dessous p. 138). — Voir Vasumitra et Bhavya.

Les Mahāsāṃghikas, Mahīśasakas, auxquels la Vibhāṣā ajoute les Vibhajyavādins, admettent l'existence du *rūpa.*

Notes de l'éditeur japonais — Commentaire du Samayabheda : Existent dans le Rūpa et l'Ārūpya les six sortes de connaissance *(ṣaḍ vijñānakāyāḥ).* — Mais, s'il y a *rūpa* dans l'Ārūpya, pourquoi est-il nommé Ārūpyadhātu ? — Parce qu'il s'y trouve *rūpa* subtil, non pas grossier.

Vibhāṣā, 83, 16. — Quelques-uns disent que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya, comme les Vibhajyavādins .... Les Mahāsāṃghikas pensent que, dans l'Ārūpya, il y a un *rūpa* fruit de l'acte.

Le Śāriputrābhidharma dit que, dans l'Ārūpya, il y a *rūpa,* à savoir *rūpa* faisant partie du *dharmāyatana* (Kośa, iv. trad. p. 16). Dans le Grand Véhicule on dit que, dans l'Ārūpya, il y a *rūpa* fruit du *samādhi.* — Mahādharma-

Ceci doit être démontré *(sādhyaṃ tāvad etat)*, disent d'autres Ecoles *(nikāyāntarīyāḥ)* ; car nous soutenons qu'il y a du *rūpa* dans les *ārūpyas*.

Mais alors comment les *ārūpyas* sont-ils nommés *ārūpyas* ? — On les nomme ainsi parce que le *rūpa* y est réduit *(īṣadrūpā ārūpyāḥ)*, de même qu'on nomme *āpiṅgala*, « rougeâtre », ce qui est un peu rouge *(īṣatpiṅgala)* (i. 17, p. 32).

Soit ; mais quelle sorte de *rūpa* attribuez-vous à l'Ārūpyadhātu ?

i. Si vous dites que ce *rūpa* n'est ni le corps, ni la voix, mais seulement le *rūpa* que constituent les disciplines corporelle et vocale (*kāyavāksaṃvaramātra* = le *rūpa* faisant partie du *dharmāyatana*, iv. trad. p. 16), comment ces disciplines peuvent-elles exister en l'absence de corps et de voix ? Et comment un *rūpa* dérivé des grands éléments *(bhautika)*, à savoir la discipline, pourrait-il exister en l'absence du *rūpa* primaire, en l'absence des grands éléments *(mahābhūtas)* ? [3 b]. — Si vous répondez que la discipline corporelle et vocale existe sans le concours d'un *rūpa* primaire du domaine de l'Ārūpya, de même que la discipline pure *(anāsrava)* existe sans grands éléments de même nature, c'est-à-dire purs, la réponse ne vaut pas, car la discipline pure a pour point d'appui les grands éléments, impurs, de la terre où l'Ārya est né (iv. 6).

Cette démonstration de l'absence du *rūpa* vaut non seulement pour les naissances d'Ārūpya, mais encore pour les recueillements d'Ārūpya [1], [où manque la discipline, *saṃvara*, qui est *rūpa*].

ii. Si vous attribuez aux êtres d'Ārūpyadhātu les organes matériels *(rūpīndriya)*, comment pouvez-vous dire que le *rūpa* de l'Ārūpya

bherīsūtra, i. 13, Mahānirvāṇa, 8, 16 : Quant aux dieux du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, les saints des deux véhicules ne peuvent savoir comment ils sont ... — Ce qu'il y a de vie *(āyus:* cheóu ming) chez les dieux Asaṃjñins seuls les Bouddhas le savent; de même pour les êtres du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana.

1. Le Bhāṣya porte : *samāpattāv api tatpratiṣedha uktaḥ*. — Vyākhyā : « D'après d'autres, il faut comprendre : En vertu du texte : *sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramāt*, il est établi qu'il n'y a pas non plus *rūpa* dans l'*ārūpyasamāpatti* ». — L'éditeur japonais comprend : « Parce que l'on nie qu'il y ait [*anāsrava saṃvara*] dans cette *samāpatti* ».

est subtil ? — Parce que, répondez-vous, leurs dimensions sont très petites *(parimāṇālpatvāt)* ; les êtres y sont donc de *rūpa* réduit *(īṣadrūpa)*, les êtres y sont donc « sans *rūpa* ». — Mais, à raisonner ainsi, les minuscules et invisibles animaux aquatiques [dont parle le Vinaya] seront aussi « sans *rūpa* ».

Direz-vous que le *rūpa* de l'Ārūpya est transparent *(accha*, ii. p. 130) ? — Mais les êtres intermédiaires et les êtres du Rūpadhātu possèdent aussi un *rūpa* transparent.[1]

Direz-vous que le *rūpa* de l'Ārūpya est plus transparent et mérite seul le nom de « non-*rūpa* » ? — Mais alors vous devez réserver le nom d'Ārūpya à l'étage le plus élevé de l'Ārūpya, car les corps seront d'autant plus transparents qu'est plus distingué le recueillement de l'étage auquel ils appartiennent *(samāpattivad upapattiviśeṣāt)*.[2]

En outre, le *rūpa* des existences de Rūpa (ou de *dhyāna)* ne peut être perçu par l'œil d'une terre inférieure, étant trop transparent. En quoi diffère-t-il du *rūpa* que vous attribuez à l'Ārūpya ?

Si enfin vous soutenez que le nom des deux premières sphères *(dhātu)* correspond à son objet *(anvarthasaṃjñā)*[3], mais qu'il n'en est pas de même du nom de l'Ārūpya, c'est là une affirmation gratuite.

iii. On soutient que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya ; quatre arguments : 1. il est dit que la vie et la chaleur sont connexes *(saṃsṛṣṭa)*[4] ; 2. il est dit que le *nāman* (les quatre *skandhas* immatériels) et le

1. *antarābhavarūpāvacarā hi vajramayeṣu api parvateṣv acchatvād asajjamānā gacchanti / teṣām ārūpyaprasaṅgāt.* — Voir iii. 14 a. — « transparent » rend mal le sens du mot *accha*. [Il s'agit d'un *rūpa* qui peut passer à travers les autres *rūpas*, une matière à la façon de l'éther].

2. Car « les existences de recueillement » *(upapatti)*, comme les « recueillements » *(samāpatti)*, sont de plus en plus bonnes.

3. On a : *kāmaguṇaprabhāvitaḥ kāmadhātuḥ / rūpaprabhāvito rūpadhātuḥ.* — Voir ii. 14, iii. 3.

4. *yac cāyuṣman koṣṭhila āyur yac coṣmakaṃ saṃsṛṣṭāv imau dharmau na visaṃsṛṣṭau.* — Sur *saṃsṛṣṭa*, vii. p. 17, et iii. 32 a-b.

Mahākoṭṭhita converse avec Sāriputta sur ce sujet, Majjhima, i. 296 (voir Kośa, ii. 45, p. 215).

rūpa s'appuient l'un sur l'autre comme deux bottes de roseaux [1] ; 3. il est dit que le *nāmarūpa* a pour cause le *vijñāna* [2] ; 4. il est dit que le *vijñāna* ne vient pas, ne part pas indépendamment du *rūpa*, de la sensation, de la notion, des *saṃskāras*. [3]

Ces textes [4 a] ne sont pas décisifs, car il y a lieu de les interpréter *(saṃpradhāryatvāt)* : 1. Le Sūtra dit que la vie *(āyus)* est associée à la chaleur, laquelle est *rūpa* : mais vise-t-il toute sorte de vie ou seulement la vie du domaine du Kāmadhātu ? [4] 2. Le Sūtra dit que le *nāman* et le *rūpa* s'appuient l'un sur l'autre : mais vise-t-il toutes les sphères ou seulement le Kāma et le Rūpadhātu ? 3. Le Sūtra dit : *vijñānapratyayaṃ nāmarūpam* [5] : mais ce texte en-

1. *naḍakalāpīdvayavan nāmarūpayor anyonyaniśritavacanāt.* — Mais les deux versions chinoises, ici et plus bas, lisent : *nāmarūpa-vijñānayor*, lecture confirmée par les sources pâlies.

Cependant la Vyākhyā cite le Sūtra : *tadyathāyuṣman śāriputra dve naḍakalāpyāv ākāśa ucchrite syātām / te 'nyonyaniśrite / anyonyaṃ niśritya tiṣṭheyātām / tatra kaścid ekām apanayed dvitīyā nipatet / dvitīyām apanayed ekā nipatet / evam āyuṣman śāriputra nāma ca rūpaṃ cānyonyaniśritam anyonyaṃ niśritya tiṣṭhati ....* — Même comparaison dans Saṃyutta, ii. 114 ; mais *nāmarūpa* et *vijñāna*, non pas *rūpa* et *nāman*.

2. *vijñānapratyayaṃ nāmarūpam iti vacanāt.* — Argument des Vibhajyavādins d'après Vibhāṣā, 83, 16. (Ci-dessus p. 135 n. 2).

Vyākhyā : *pratītyasamutpādasūtra uktam ārūpyaprasiddhi(?)kṣaṇe vijñānapratyayaṃ nāmarūpam iti vacanāt.*

3. *rūpopagaṃ bhikṣavo vijñānaṃ tiṣṭhati rūpālambanaṃ rūpapratiṣṭham / yaḥ kaś cid bhikṣava evaṃ vadet / aham anyatra rūpād vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārebhyo vijñānasya āgatiṃ vā [gatiṃ vā] cyutiṃ vopapattiṃ vā vadāmīti tasya tad vāgvastv eva syāt.* — Rédaction très voisine, Saṃyutta, iii. 53 (trad. de Warren, p. 162).

4. Vyākhyā. — La stance : *āyur uṣmā 'tha vijñānam* ... « Lorsque la vie, la chaleur et le *vijñāna* quittent le corps, il gît, déserté, insensible, comme un morceau de bois » (ii. 45 a), prouve que le Sūtra vise seulement le Kāmadhātu, car 1. il n'y a pas de corps dans l'Ārūpya ; 2. dans le Rūpa, le corps existe, mais « le corps ne continue pas après la mort » : *rūpadhātau tu yady api kāyo 'sti tatra kāyanidhanam* [d'après iii. 9].

5. Il faut observer que, en ce qui concerne les êtres de naissance spontanée *(upapādukas)*, la formule est : *vijñānapratyayaṃ ṣaḍāyatanam*, car ce qu'on appelle *nāmarūpa* c'est les cinq *skandhas* qui n'ont pas encore pris l'état de *ṣaḍāyatana (aniṣpannaṣaḍāyatanāvastha)* ; or le *ṣaḍāyatana* existe dès l'origine des êtres *upapādukas*, Kośa, ii. 14, p. 132.

seigne-t-il que tout *vijñāna* — que ce soit un *vijñāna* causé par des *saṃskāras* de Kāma ou de Rūpadhātu, ou un *vijñāna* causé par des *saṃskāras* d'Ārūpyadhātu [, c'est-à-dire un *vijñāna* causé par des actes rétribués par une existence de Kāma ...] — est cause de *nāmarūpa ?* Bien plutôt il enseigne que tout *nāmarūpa* a pour cause le *vijñāna*[1]. 4. Le Sūtra nie que le *vijñāna* vienne *(āgati)* ou parte *(gati)* indépendamment des quatre « résidences ou lieux du *vijñāna* » *(vijñānasthiti*, iii. 7), c'est-à-dire indépendamment des *rūpa, vedanā, saṃjñā* et *saṃskāras :* mais le Sūtra doit-il être compris : « indépendamment de toutes ces *sthitis* ensemble » ?

On dira que, le Sūtra s'exprimant d'une manière générale *(aviśeṣavacanāt)*, nous n'avons pas à l'interpréter *(na saṃpradhāryam etat)*, nous n'avons pas le droit de penser qu'il envisage le Kāmadhātu, etc.

Cette réponse ne vaut pas ; car à prendre le Sūtra à la lettre, on aboutit à des conséquences absurdes : 1. la vie accompagnera nécessairement la chaleur, fut-ce la chaleur externe[2] ; 2. le *rūpa* externe s'appuiera sur le *nāman ;* 3. le *rūpa* externe aura pour cause le *vijñāna ;* 4. il y aura aliment en bouchées dans le Rūpa et l'Ārūpyadhātu, car le Sūtra dit, d'une manière générale, qu'il y a quatre aliments (iii. 40), de même qu'il dit d'une manière générale qu'il y a quatre « résidences du *vijñāna* » : d'où vous concluez que la « résidence *rūpa* » existe dans l'Ārūpyadhātu.

Non pas, direz-vous, car le Sūtra, tout en s'exprimant d'une manière générale sur les quatre aliments, formule des exceptions à la règle[3] : il parle d'un être « qui dépasse les dieux qui se nourrissent

1. C'est ce qui résulte du Sūtra dont nous avons la rédaction pâlie dans Dīgha ii. 63 : *vijñānaṃ ced ānanda mātuḥ kukṣiṃ navakrāmed api nu tan nāmarūpaṃ kalalatvāya saṃmūrchet / no bhadanta / vijñānaṃ ced ānandāvakrāmya kṣipram evāpakrāmed api nu tan nāmarūpaṃ itthatvāya prajñāyeta / no bhadanta / vijñānaṃ ced ānanda daharasya kumārasya kumārikāyā vā ucchidyeta vinaśyen na bhaved api nu tan nāmarūpaṃ vṛddhiṃ vipulatām āpadyeta / no bhadanta.*

2. *bāhyasyāpi hy uṣmaṇa āyuṣā vinābhāvo na prāpnoti.*

3. *asty asyotsargasyāpavādaḥ.*

de l'aliment-en-bouchées »[1]; il parle d'êtres « qui se nourrissent de joie ».[2]

Fort bien, mais le Sūtra ne dit-il pas aussi, et catégoriquement, que le *rūpa* manque dans l'Ārūpya ? Il dit : 1. « Par les *ārūpyas* on sort des *rūpas* »[3]; 2. « Ces états de délivrance tranquilles, au-delà des *rūpas*, les *ārūpyas* ... »[4]; 3. « Il y a des existences sans *rūpa*, en passant absolument au-delà des notions de *rūpa* »[5]: or, si le *rūpa* existait dans les existences ou dans les recueillements d'Ārūpya, les êtres qui s'y trouvent auraient notion de leur *rūpa*. Le Sūtra ne dirait pas que l'ascète obtient ces existences et recueillements en passant au-delà des notions de *rūpa*.[6]

Notre adversaire répliquera que le Sūtra, dans ces divers passages, entend parler, non du *rūpa* en général, mais du *rūpa* grossier d'une terre inférieure.

Nous répliquerons que, dans cette hypothèse, 1. on devra comprendre dans le même sens le texte relatif à l'aliment-en-bouchées, lequel existera donc, subtil, dans le Rūpa et l'Ārūpyadhātu ; 2. on devra dire que l'ascète sort, par les *dhyānas*, des *rūpas*, et que les *dhyānas* appartiennent à l'Ārūpyadhātu : car les *dhyānas* sont au-delà des *rūpas* grossiers d'une terre inférieure, le Kāmadhātu ; 3. on devra dire que, par les *ārūpyas*, l'ascète sort de la sensation *(vedanā)*, etc. : car les *ārūpyas* sont au-delà de la sensation des terres inférieures ; et on devra les nommer « sans sensation », etc. — Le Sūtra ne s'exprime pas ainsi. Tenons donc pour acquis que les *ārūpyas* sont au-delà de tout *rūpa* quel qu'il soit.

Objection. — Comment les *ārūpyas* peuvent-ils être la « sortie »

1. L'Udāyisūtra (Kośa, ii. 44 d, trad. 209) dit : *bhedāc ca kāyasyātikramya devān kavaḍīkārāhārabhakṣān anyatamasmin divye manomayakāya upapadyate.*

Aṅguttara, iii. 192, comp. Dīgha, i. 34, 186.

2. *prītyāhāravacanāt.* — iii. 98.

3. *rūpāṇāṃ niḥsaraṇam ārūpyāḥ.*

4. *ye te śāntavimokṣā atikramya rūpāṇy ārūpyāḥ* ... — viii. 32.

5. Madhyama, 24, 12.

6. *rūpajātiṃ tu kṛtsnām atikrāntaḥ.*

(niḥsaraṇa) des *rūpas ?* Bhagavat, en effet, nie que l'existence *(bhava)* puisse être la sortie de l'existence : « Je dis qu'on ne peut sortir du *bhava* par le *bhava* »[1]. — Bhagavat s'exprime ainsi avec raison, car, d'une part, on ne peut sortir d'une certaine existence (ou mode d'existence, *bhava)* par cette même existence, et, d'autre part, par quelque existence que ce soit, on ne peut ni sortir de toutes les existences *(asarvaniḥsaraṇa)*, ni sortir définitivement d'aucune existence *(anatyantaniḥsaraṇa)*.

Enfin Bhagavat dit que, dans les *dhyānas*, il y a *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna ;* que, dans les *ārūpyas*, il y a *vedanā .... vijñāna*. Si vraiment il y avait *rūpa* dans les *ārūpyas*, pourquoi Bhagavat ne dirait-il pas [5 a] qu'il s'y trouve *rūpa*, comme il fait pour les *dhyānas ?*

Donc, comme nous l'avons dit :

3 c. Il n'y a pas de *rūpa* dans les Ārūpyas.

Des deux arguments ci-dessus exposés, il résulte qu'il n'y a pas de *rūpa* dans l'Ārūpyadhātu. Les docteurs qui soutiennent l'existence du *rūpa* dans l'Ārūpyadhātu soutiennent une thèse fausse et en contradiction avec la raison.

S'il en est ainsi, lorsqu'un être obtient une existence d'Ārūpyadhātu, sa série de *rūpa* se trouve coupée pour de nombreuses périodes cosmiques (iii. 81). Lorsqu'enfin cet être renaît dans une sphère inférieure, d'où vient son *rūpa ?*[2]

1. *nāhaṃ bhavena bhavasya niḥsaraṇaṃ vadāmi.* — Comparer Udāna, iii. 10. — *bhava* défini i. 8 c.

Voir l'avant-propos des chapitres v-vi, p. ix. — Par le premier *dhyāna* mondain, qui est un certain *bhava*, on ne peut s'élever au-dessus du premier *dhyāna ;* et ainsi de suite. Il n'y a pas de *bhava* par lequel on puisse s'échapper du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* qui est le Bhavāgra, le sommet du *bhava*. En outre, dans quelque stade supérieur d'existence que ce soit, on ne peut trouver la sortie définitive d'un stade inférieur, car la chute est toujours possible. — Donc on ne sort du *bhava* que par le Chemin qui ne fait pas partie des Dhātus, qui n'est pas *bhava*.

2. Vibhāṣā, 83, 16. — Objection des Vibhajyavādins : « S'il n'y a absolument pas

3 d. Le *rūpa* naît de la pensée. [1]

Autrefois a été produite une cause — une certaine action, etc. — devant mûrir en *rūpa ;* la trace *(vāsanā)* de cette cause demeure dans la pensée : son efficacité arrive maintenant à maturité [2] ; le *rūpa* qui naît maintenant naît donc de la pensée.

de *rūpa* dans l'Ārūpya, les êtres qui meurent dans le Kāma et le Rūpa, et qui renaissent dans l'Ārūpya, lorsque, plus tard, ils meurent dans l'Ārūpya et renaissent en bas, leur *rūpa* a été coupé depuis 20000, 40000, 60000, 80000 *kalpas :* comment le *rūpa* est-il produit à nouveau ? Si, comme vous le supposez, le *rūpa* coupé, abandonné *(prahīṇa)*, est produit à nouveau, qui nous empêchera de dire que les *saṃskāras*, quoique coupés et abandonnés à l'obtention du Nirvāṇa, réapparaîtront plus tard ? Pour éviter ce défaut, il faut admettre que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya ».

1. gzugs ni sems las skye bar ḫgyur.

2. Paramārtha : « Parce qu'elle est parfumée *(vāsita)* par une cause ancienne devant mûrir en *rūpa*, la pensée a l'efficace de produire maintenant le *rūpa* ».

Il semble bien que l'expression *vāsanā* (Kośa, iv. 27 d, p. 64, vii. 28 c, p. 70, 30 c, 32 d) soit étrangère au Sarvāstivāda. Quoiqu'il en soit, Saṃghabhadra ne l'emploie pas.

Saṃghabhadra, Petit traité (xxiii. 8, 80 b 3) : « Quel sens a cette expression *ārūpya ?* — Le sens que tout *rūpa* y manque. Quand on meurt [de l'Ārūpya] et qu'on naît en bas, le *rūpa* naît du *citta*. Nous constatons que, dans ce monde, des *dharmas* matériels et immatériels *(rūpin, arūpin)* se produisent en effet en dépendance réciproque : du changement de la pensée naît diversité du *rūpa ;* quand les organes matériels sont modifiés, le *vijñāna* est aussitôt différent. Donc, lorsqu'un être mourant de l'Ārūpya naît en bas, la série de pensée *(cittasaṃtati)* se trouve favorable à la production de *rūpa*, et, par sa force, le *rūpa* d'une existence inférieure est amené à la naissance. D'ailleurs il n'est pas permis de dire que le *rūpa* naît seulement de la pensée. C'est aussi en raison de la série-de-pensée-accompagnée-de-*rūpa* d'une ancienne existence : le *rūpa*, détruit depuis longtemps, est sa propre semence. Nous soutenons en effet que le *sabhāgahetu* est à la fois passé et présent (ii. 52 a, p. 256). Pour les Arhats déjà nirvâṇés, ils ont coupé sans reste la série des *skandhas ;* il ne reste aucune cause qui puisse produire la naissance de nouveaux *skandhas :* ce n'est pas là un cas auquel puisse s'appliquer l'exemple de l'être qui meurt de l'Ārūpya [et retrouve un *rūpa* nouveau]. (Voir l'argument des Vibhajyavādins, p. 141 n. 2).

Grand traité (xxiii. 6, 69 b 5) : Les *āgamas* cités par notre adversaire n'établissent pas que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya. Son argument de raison n'a pas non plus de valeur, car, bien qu'il n'y ait pas de *rūpa* dans l'Ārūpya, un être d'Ārūpya venant à mourir et à renaître en bas, son *rūpa* vient de la pensée. Nous constatons que dans ce monde ....

Mais comment la pensée, dans l'Ārūpyadhātu, peut-elle exister sans s'appuyer sur le *rūpa ?* — Pourquoi n'existerait-elle pas sans *rūpa ?* — Parce que cela n'arrive jamais ici-bas qu'il y ait pensée sans corps. — Mais, en vertu du même raisonnement, vous devrez nier que les êtres du Rūpadhātu se passent de l'aliment-en-bouchées. D'ailleurs nous avons expliqué [1] comment la pensée, dans l'Ārūpyadhātu, a pour support le *nikāya* et le *jīvita*.

Nous avons rendu compte du nom général donné aux *ārūpyas*. Reçoivent-ils leurs différents noms, *ākāśānantyāyatana*, etc., du fait qu'ils auraient pour objet l'espace *(ākāśa)*, etc. ?

Non pas. — Les trois premiers,

4 a-c. L'*ākāśānantya*, le *vijñānānantya*, l'*ākiṃcanya* sont nommés d'après l'exercice préparatoire. [2]

Les trois *ārūpyas* inférieurs reçoivent leur nom du fait que, dans l'exercice préparatoire *(prayoga)*, on considère l'espace, etc. [3]

4 c-d. En raison de sa faiblesse, le recueillement qu'on nomme ni-*saṃjñā*-ni-*asaṃjñā*. [4]

1. iii. 3 c-d : *nikāyaṃ jīvitaṃ cātra niśritā cittasaṃtatiḥ* ; voir ii. 41, 45.

2. rnam śes mthaḥ yas mkhaḥ mthaḥ yas / ci yaṅ med ces bya de ltar / sbyor phyir = [*vijñānānantyam ākāśānantyam akiṃcanāhvayam*] / *tathā prayogāt.*

3. Vyākhyā : *prayogakāla ākāśādīny ālambanāni.* — Hiuan-tsang : L'ascète, dans l'exercice préparatoire, pense : « Infini l'espace » « Infini le [sextuple] *vijñāna* » « Il n'y a rien ».

Sur les *ārūpyas*, comment on les obtient, Majjhima, i. 164, Sutta 121, Visuddhimagga, 326 et suiv.

Vibhāṣā, 84, 3. — « Ce n'est pas en raison de sa nature ou en raison de son objet, mais en raison du *prayoga* que l'*ākāśānantya* reçoit son nom. Le débutant *(ādikārmika)* considère le caractère de vide du dessus du mur, de l'arbre, de la maison ; quand il a « pris » ce caractère, par *adhimukti*, il contemple le caractère de l'*ākāśa* infini ». — Dans les *ārūpyas*, l'ascète considère l'*anitya*, le *pratyaya*, etc.

Vasumitra explique comment, dans l'*ākiṃcanya* (stade préparatoire), la notion de sujet et d'objet est écartée ; voir ci-dessus 124, n. 5.

4. dman phyir ḥdu śes med / ḥdu śes med pa ḥaṅ ma yin no = *māndyāt tu nasaṃjñānāpyasaṃjñakam* //

Le quatrième *ārūpya* reçoit son nom du fait que la *saṃjñā*, « notion, idée », y est très faible. — La *saṃjñā* n'y est pas claire ou vive *(paṭu)*, mais il n'est pas complètement sans *saṃjñā*.

Sans doute,[1] on se prépare à cet *ārūpya* en considérant : « La *saṃjñā*[2] est maladie ! La *saṃjñā* est ulcère ! La *saṃjñā* est flèche ! [5 b]. L'absence de *saṃjñā (āsaṃjñika ;* comparer ii. 41 b) est hébétement *(saṃmoha) !*[3] Cela est tranquille, cela est excellent, le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana !* » — mais ce n'est pas en raison de cet exercice préparatoire que le quatrième *ārūpya* reçoit son nom. — Et pourquoi le quatrième *ārūpya* est-il conçu, par l'ascète qui se trouve dans les recueillements préparatoires, comme ni-*saṃjñā*-ni-*asaṃjñā ?*[4] — Il faut certainement répondre que c'est en raison de l'exiguité des *saṃjñās (mṛdutvāt saṃjñānām)*. C'est là l'explication de son nom.

5. Il y a donc huit choses qui sont « recueillement fondamental » ; les sept premières sont de trois espèces : de délectation, pures *(śuddha, śuddhaka)*, exemptes d'*āsrava (anāsrava) ;* la huitième est de deux espèces.

6. Le recueillement de délectation est associé à la soif ; le recueillement pur est du « bon » d'ordre mondain : il est l'objet de la délec-

C'est une question s'il y a *saṃjñā* dans le quatrième *ārūpya*, la sphère de « non-*saṃjñā* et non-non-*saṃjñā* ». — Aṅguttara, iv. 426 ; Kathāvatthu, xiii. 12 ; Vasumitra et Bhavya.

Le « recueillement de l'arrêt de la *saṃjñā* et de la *vedanā* » ne peut être obtenu que par un ascète entré dans cet *ārūpya* (ii. 44 d, p. 210 et iii. 6 c). On peut, de ce fait, conclure que la *saṃjñā* y existe. (Sur la pensée subtile-subtile, viii. 33 b).

1. *yady api tatrāpy evaṃ prayujyate ....*

2. Comparer Majjhima, i. 435, ii. 230 ; Aṅguttara, iv. 422, Visuddhimagga, 335. — Il s'agit des *saṃjñās* des recueillements inférieurs. — En effet on entre dans le quatrième *ārūpya* en se dégoûtant, par une méditation pratiquée dans le *sāmantaka*, du troisième *ārūpya*.

3. C'est-à-dire « cause d'hébétement » *(saṃmohakāraṇa)*.

4. *kasmāt tu tais tad evaṃ gṛhyate*, c'est-à-dire, d'après la Vyākhyā : *tair iti tatsamāpattibhis tad iti naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam evaṃ gṛhyata iti naiva saṃjñā nāsaṃjñeti gṛhyata ity arthaḥ |*

tation du premier ; le recueillement *anāsrava* est supramondain. [1]

Les quatre *dhyānas* et les quatre *ārūpyas* sont les huit recueillements fondamentaux, les huit *maulasamāpattidravyas*. [2]

Les sept premiers de ces huit peuvent être de trois sortes ; le huitième, en raison de la faiblesse de la « notion » *(saṃjñāmāndyāt)* [et par conséquent de la *vipaśyanā*, intellection, aussi], n'est jamais *anāsrava*. [3]

1. de ltar sñoms ḥjug dṅos gzhiḥi rdzas / rnam pa brgyad bdun rnam pa gsum / ro myaṅ ldan daṅ dag pa daṅ / zag med brgyad pa rnam pa gñis

ro myaṅ mthsuṅs ldan sred bcas so / ḥjig rten pa yi dge ba ni / dag pa de ni des myaṅ bya / zag med ḥjig rten ḥdas pa ḥo

[*evaṃ maulasamāpattidravyam aṣṭavidhaṃ tridhā* /
sapta] *āsvādanavacchuddhānāsravāṇy* [*aṣṭamaṃ dvidhā* //]
[*āsvādanasaṃprayuktaṃ satṛṣṇaṃ laukikaṃ śubham* /
śuddhaṃ tadāsvādyam idaṃ lokottaram anāsravam //]

Nous devons ici renoncer à traduire *anāsrava* par « pur », traduction justifiée ailleurs par le synonyme *amala, nirmala*.

Vibhāṣā, 163, 11. — La *samāpatti anāsrava* est pure au sens propre du mot ; pourquoi ne pas la nommer *śuddhaka* ? .... Quelques-uns disent : Le nom est établi en raison de la différence du sens. La *samāpatti* qui est à la fois bonne *(kuśala)* et avec-*āsravas (sāsrava, laukika)*, est la première contradiction des *dharmas* souillés : on la nomme *śuddha* parce que le sens de pureté y est dominant. Le sens de *anāsrava* est dominant dans le noble Chemin.

śuddhaka, c'est-à-dire *kuśala sāsrava ; anāsrava*, c'est-à-dire Chemin. Mais le recueillement *kuśala sāsrava* est *samala, sakaṣāya, saviṣa, sakaṇṭaka, sāsrava, sadoṣa* : comment peut-on le nommer *śuddhaka* ? On le nomme ainsi, bien qu'il ne soit pas absolument pur, parce qu'il l'est partiellement, parce qu'il n'est pas mêlé de *kleśa ;* parce qu'il contrecarre les *kleśas ;* parce qu'il amène le recueillement *anāsrava* lequel est pur au sens vrai du mot ; parce qu'il est favorable *(anukūla)* au Chemin ; parce qu'il est l'escorte de l'*anāsrava*.

2. Hiuan-tsang : Les *maulasamāpattis, dhyānas* et *ārūpyas*, expliquées ci-dessus sont au nombre de huit ...

Paramārtha : Les *maulasamāpattis*, à considérer les *dharmas* réels (ou *dravyas)*, sont seulement huit *dravyas*, quatre *rūpasamāpattis* et quatre *ārūpyasamāpattis*.

Vyākhyā : *samāpattidravyāṇi maulānīti śākhās teṣāṃ nopanyasyanta ity abhiprāyaḥ*. — Les Śākhās ou « branches » sont les *sāmantakas* (viii. 22 a) et le *dhyānāntara*, ou les *asaṃjñisamāpatti* et *nirodhasamāpatti* [Note du traducteur].

3. C'est-à-dire, « on ne peut pas, entré dans ce huitième recueillement, méditer le Chemin ». — Vibhāṣā, 162, 11. — On ne peut pas pratiquer le Chemin dans le

La première espèce, *āsvādanasamāpatti*, est le recueillement associé à la soif *(tṛṣṇā)*. La soif, comme elle s'attache et savoure, est nommée *āsvādana*, délectation [6 a]. Le recueillement associé à la soif est donc « recueillement savoureux » ou « recueillement de délectation ». [1]

Le recueillement pur *(śuddhaka)* est concentration *(samādhi)* bonne, mondaine. La concentration est bonne quand elle naît en association avec les *dharmas* blancs, non-désir *(alobha)*, etc. (iv. 9 a).

Le recueillement pur est l'objet savouré par le recueillement de délectation. Aussitôt le recueillement pur disparaît, aussitôt naît le recueillement de délectation qui le savoure. L'ascète est alors sorti *(vyutthita)* du recueillement pur qu'il savoure ; mais il est recueilli *(samāpanna)* du fait du recueillement de délectation par lequel il savoure.

Le recueillement *anāsrava* est supramondain. Il ne peut être cause ou objet de la soif ; il n'est donc pas savouré.

Seuls parmi les recueillements, et à la différence des *ārūpyas*, les *dhyānas* sont munis des « membres » *(aṅga)*, [parce que le calme et l'intellection, *śamatha* et *vipaśyanā*, y sont égaux, p. 157, n. 4].

Combien de membres [2] dans chaque *dhyāna* ?

Kāmadhātu, ni non plus dans le *bhavāgra*. — Voir Avant-propos de Chapitres v-vi.

1. Mahāvyutpatti, 85, 7 : *āsvādanasaṃprayuktadhyāna*.

Aṅguttara, ii. 126 : « Une personne ... entre et demeure dans le premier *dhyāna* ; elle le savoure, l'aime, y trouve délectation sensible *(taṃ assādeti taṃ nikāmeti tena ca vittiṃ āpajjati)*. Si elle meurt sans en être tombée, elle renaît dans le monde des Brahmakāyikas ». De même pour les autres *dhyānas*, avec renaissance dans le ciel qui convient.

Ce texte est invoqué par les Andhakas contre le Theravādin dans Kathāvatthu, xiii. 7.

2. On trouvera dans F. Heiler, Buddhistische Versenkung, 1922, une bibliographie européenne très complète. — Les sources pâlies les plus notables sont Vibhaṅga, 257, Visuddhi, 139. Parmi les travaux européens, Burnouf, Lotus, 800, Senart, Mahāvastu, i. 552 (oublié par Heiler). Il est trop évident que les définitions canoniques, malgré les efforts des Ābhidhārmikas-Ābhidhammikas, restent obscures.

7-8. Cinq membres dans le premier, *vitarka, vicāra, prīti, sukha* et *samādhi* ; dans le deuxième, quatre, *saṃprasāda* et *prīti*, etc. ; dans le troisième, cinq, *upekṣā, smṛti, saṃprajñāna, sukha* et *samādhi* ; dans le dernier, quatre, *smṛti, upekṣā, aduḥkhāsukha, samādhi*. [1]

Le premier *dhyāna* — lorsqu'il est pur *(śuddhaka)* ou *anāsrava* — possède cinq membres, à savoir *vitarka, vicāra, prīti,* [6 b] *sukha* et *cittaikāgratā* (= *samādhi*). [2]

1. daṅ po la lṅa rtog dpyod daṅ / dgaḥ daṅ bde daṅ tiṅ hdzin rnams / gñis pa la ni yan lag bzhi / rab dad daṅ ni dgaḥ la sogs / gsum pa la lṅa btaṅ sñoms daṅ / dran daṅ śes bzhin bde daṅ gnas / mthaḥ na bzhi dran btaṅ sñoms daṅ / bde min sdug min tiṅ ḥdzin gnas

[*ādye pañca tarka*]*cāraprītiśukhasamādhayaḥ* / [a]
[*prītyādayaḥ prasādaś ca dvitīye 'ṅgacatuṣṭayam* //]
tṛtīye pañca tūpekṣā [*smṛtir jñānaṃ sukhaṃ sthitiḥ* / [b]
catvāry antye smṛtyupekṣāsukhāduḥkhasamādhayaḥ //]

a. La Vyākhyā donne : *vicāraprīti*°.

b. A la première et à la quatrième ligne, le tibétain traduit « concentration » par *tiṅ ḥdzin*, par *gnas* à la troisième. — Paramārtha traduit partout *tchou*, et Hiuan-tsang *ting*. — Je pense ne pas me tromper en restituant *sthiti* = tchou = gnas ; cette restitution est garantie par Sūtrālaṃkāra, xvi. 25, trad. p. 188.

Dans le Bhāṣya de la première ligne, Hiuan-tsang dit : « La kārikā désigne le *tèng-tch'ê* (= *samādhi*) par le mot *ting* (fixité) : les mots diffèrent, le sens est le même. C'est pourquoi le Sūtra (Saṃyukta, 28, 20) dit : Le *ting (sthiti)* de la pensée, le *tèng ting (saṃsthiti)* de la pensée, c'est ce qu'on nomme le *samyaksamādhi* ; on l'appelle aussi *śubhaikāgrya* ».

Dans le Bhāṣya de la troisième ligne, Paramārtha dit : « Par *tchou (sthiti)*, il faut entendre *śubhaikāgrya*, parce que *tchou* est un autre nom de *sa-mā-dhi*. Le Sūtra dit : « Qu'est-ce que le *sa-mā-dhi* ? C'est le *tchou* (fixité) de la pensée dans objet correct *(samyagviṣaya)*, correcte condition *(avasthā)* ».

Premier Dhyāna : *vitarka, vicāra, prīti* (= *saumanasya*, sensation agréable de l'ordre du *manas*, « satisfaction », ii. 8 a), *sukha* (= *praśrabdhi*, fait partie du *saṃskāraskandha*, ii. 25, p. 157), *samādhi*.

Deuxième Dhyāna : *adhyātmasaṃprasāda* (= *śraddhendriya*), *prīti* (= *saumanasya*), *sukha* (= *praśrabdhi*), *samādhi*.

Troisième Dhyāna : *upekṣā* (= *saṃskāropekṣā*, ii. 25, p. 159), *smṛti, saṃprajanya, sukha* (sensation agréable, *vedanā*, ii. 7 c), *samādhi*.

Quatrième Dhyāna : *upekṣā* (sensation ni-agréable-ni-désagréable), *upekṣāpariśuddhi* (= *saṃskāropekṣā*), *smṛtipariśuddhi, samādhi*.

2. Paramārtha ajoute ici : « Ces cinq dans recueillement capables attirer contrecarrant *praśrabdhi* ».

L'enseignement de l'Ecole est que le *samādhi*, concentration, est à la fois le *dhyāna* et un membre du *dhyāna*, tandis que les autres membres sont membres du *dhyāna* mais non pas *dhyāna* ; mais, à notre avis, il en va du *dhyāna* à cinq membres comme de l'armée à quatre membres, laquelle n'existe pas à part de ses membres.[1]

Le deuxième *dhyāna* possède quatre membres : *prīti*, etc. — c'est-à-dire *prīti*, *sukha* et *cittaikāgratā* — plus *adhyātmasaṃprasāda*.

Le troisième *dhyāna* possède cinq membres : 1. *upekṣā*, « équanimité », non pas la *vedanopekṣā*, sensation d'indifférence, mais la *saṃskāropekṣā*, la *prīti* exempte de flexion vers quelque objet que ce soit *(anābhogalakṣaṇa)*[2] ; 2. *smṛti*, c'est-à-dire : ne pas perdre de vue le *nimitta* (le motif, la raison) de cette équanimité *(upekṣānimittāsaṃpramoṣa)*[3] ; 3. *saṃprajñāna*, conscience relative à cette *smṛti* ; 4. *sukha* ; 5. *samādhi*.

Le quatrième *dhyāna* possède quatre membres : *upekṣāpariśud-*

1. *caturaṅgasenāvat*. Comparer Samantapāsādikā, i. 146 : « De même qu'on entend par « armée » les membres de l'armée et rien d'autre *(yathā senaṅgesu eva senāsammuti)*, de même on entend par Dhyāna les cinq membres et rien d'autre ... Le Vibhaṅga dit : « Dhyāna, c'est *vitarka*, *vicāra*, *prītisukha*, *cittasya ekāgratā* » ; ... donc la *cittaikāgratā* aussi est un membre ». — De même l'Ecole enseigne que le *dharmapravicaya* est en même temps la Bodhi et un membre de la Bodhi, que la *samyagdṛṣṭi* est en même temps le Chemin et un membre du Chemin, que l'abstention de nourriture est en même temps l'Upavāsa et un membre de l'Upavāsa (iv. 29, p. 68).

2. La formule de cette *upekṣā* est donnée dans Vyākhyā, iii. 35 d : *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā naiva sumanā bhavati* [= *nānunīyate*] *na durmanā bhavati* [= *na pratihanyate*] *upekṣako bhavati* [= *nābhujati* / *kathaṃ nābhujati kiṃ pratisaṃkhyāya āhosvid apratisaṃkhyāya iti viśeṣayann āha*] *smṛtimān saṃprajānan* [= *smṛtisaṃprayuktayā prajñayā pratisamīkṣamāṇaḥ*]. — Comme pour la connaissance visuelle et ses objets, de même pour les cinq autres connaissances. Cette sextuple indifférence est le sextuple *sātata*, *satatavihāra*. — Voir vii. 32, p. 76 n. 1.

C'est le « *majjhatta* » de la pensée du Vibhaṅga ; — Visuddhimagga, 659. Samantapāsādikā, i. 150, commentaire de *upekkhako vihāsim*.

3. C'est pour cela qu'il est dit que le Bouddha n'a jamais *apratisaṃkhyāya upekṣā*. — Comment il faut expulser la mauvaise *upekṣā* par la bonne, iii. 35 d.

dhi [1], *smṛtipariśuddhi, aduḥkhāsukhā vedanā* ou sensation d'indifférence, *samādhi*.

Cela fait donc, à considérer les noms, dix-huit membres ; mais combien ces dix-huit membres, quand on n'entre pas dans les distinctions, font-ils de choses ?

9 a. A considérer les choses, onze membres : [2]

Onze, à savoir cinq dans le premier *dhyāna* [3] ; auxquels s'ajoutent : 1. l'*adhyātmasaṃprasāda* du deuxième *dhyāna* [4] ; 2-5. l'*upekṣā*, la *smṛti*, le *saṃprajñāna* et le *sukha* du troisième *dhyāna* ; 6. l'*aduḥkhāsukhā vedanā* du quatrième *dhyāna*. Cela fait onze choses différentes.

Il y a donc des membres du premier *dhyāna* qui ne sont pas membres du deuxième *dhyāna*. Quatre alternatives : 1. membres du premier qui ne sont pas membres du deuxième, à savoir *vitarka* et *vicāra* ; 2. membre du deuxième qui n'est pas membre du premier, à savoir l'*adhyātmasaṃprasāda* ; 3. membres communs aux deux premiers *dhyānas*, à savoir *prīti, sukha, cittaikāgratā* ; 4. membres

1. *adhobhūmikāpakṣālavigamāt.*

2. rdzas su bcu gcig = *dravyato daśa caikaṃ ca*

Vibhāṣā, 80, 4. — A considérer les noms, les membres des *dhyānas* sont au nombre de dix-huit. Combien sont-ils à considérer les choses ? — Seulement onze. Dans le premier *dhyāna*, cinq noms et cinq choses. Dans le second *dhyāna*, les membres sont au nombre de quatre, mais trois sont comme dans le premier ; on ajoute l'*adhyātmasaṃprasāda*. Dans le troisième *dhyāna*, cinq membres : mais le cinquième a déjà été mentionné ; on ajoute quatre nouveaux. Dans le quatrième *dhyāna*, quatre membres ; les trois derniers ont été mentionnés ; on ajoute le premier ....

Dans les deux premiers *dhyānas*, il y a *praśrabdhisukha*, c'est-à-dire *sukha* consistant en *praśrabdhi* ; dans le troisième, il y a *vedanāsukha, sukha* consistant en sensation. Le *sukha* des deux premiers *dhyānas* fait partie du *saṃskāraskandha* ; le *sukha* du troisième fait partie du *vedanāskandha* .....

L'unité d'objet de la pensée *(cittaikāgrya)* est le *dhyāna* parce que le *dhyāna* a pour nature *samādhi* (c'est-à-dire *cittaikāgrya)*. Le *samādhi* et les autres [*dharmas*] énumérés sont membres du *dhyāna*.

Voir Kośa, vi. trad. p. 154.

3. *pañca prathamadhyānikāni.*

4. *dvitīye 'dhyātmasaṃprasādo vardhate.*

qui n'appartiennent à aucun des deux premiers *dhyānas*, à savoir tous les autres membres.

La correspondance des membres des autres *dhyānas* s'établit d'après les mêmes principes.

Pourquoi dites-vous que le *sukha* du troisième *dhyāna* constitue une nouvelle chose, un nouveau membre ? N'y a-t-il pas *sukha* dans les deux premiers *dhyānas ?*

Parce que le *sukha* du troisième *dhyāna* est *sukhā vedanā*, sensation agréable ; tandis que,

9 b. Dans les deux premiers *dhyānas*, par *sukha* il faut entendre *praśrabdhi.*[1]

Dans le premier et le deuxième *dhyāna*, ce qui reçoit le nom de *sukha*, c'est la *praśrabdhi* (= *karmaṇyatā*, « aptitude, bon état », ii. trad. 157) : il s'y trouve *praśrabdhisukha*, *sukha* consistant en *praśrabdhi*. Dans le troisième, il y a *sukhā vedanā.*[2]

En effet, dans les deux premiers *dhyānas*, il ne peut y avoir de *sukhendriya (sukhendriyāyogāt* = °*asaṃbhavāt).* — Pourquoi ? — Parce que 1. le *sukha* attribué à ces *dhyānas* ne peut être *sukha*

1. daṅ po na / śin tu sbyaṅs pa bde ba yin = *praśrabdhiḥ sukham ādyayoḥ.*

Dans Vibhaṅga, le *sukha* du premier *dhyāna* est *cetasika sukha*, *cetosaṃphassaja sukha ;* ce *sukha* est accompagné de *pīti* et est donc nommé *pītisukha ;* la *pīti* est *pāmojja* .... *attamanatā cittassa.*

Sur *praśrabdhi*, ii. 17 c, 25, p. 157, iv. 48 *(saṃskāraskandha).*

Vibhāṣā citée p. 149 n. 2.

Saṃghabhadra, xxiii. 6, 72 a 10 : Dans notre système il n'est pas dit que la *praśrabdhi* soit *sukhendriya* (= sensation agréable), il est dit que la *praśrabdhi* est cause de *sukha*, qu'elle est le membre nommé *sukha* des deux premiers *dhyānas* .... Dans l'Ecriture, ce n'est pas seulement la *sukhā vedanā* (sensation agréable) qui reçoit le nom de *sukha ;* d'autres *dharmas* reçoivent ce nom. Ainsi est-il dit qu'il y a trois *sukhas*, *prahāṇasukha*, *virāgasukha (?)*, *nirodhasukha ;* ailleurs il est dit que le *sukha* est quintuple, *pravrajyāsukha*, *vivekasukha*, *śamathasukha*, *bodhisukha* (voir vi. 50 b, p. 259), *nirvāṇasukha*. Le terme *sukha* désigne donc, dans les Sūtras, toute sorte de *dharmas* ....

2. Vyākhyā ad iii. 32 c. — Le *sukha* du troisième *dhyāna* repose sur le seul *manas*, non sur les autres organes *(mana evāśritam).* — Il n'y a pas, dans le Kāmadhātu, de *sukha* qui soit du domaine du *manas (manobhūmika sukha).*

corporel [1], vu que les cinq connaissances sensibles manquent à un homme entré en contemplation [2] ; 2. le *sukha* attribué à ces *dhyānas* ne peut être *sukha* mental *(caitasika)* parce que ces *dhyānas* possèdent *prīti*. Or la *prīti* [7 b] est *saumanasya* « satisfaction », et il est inadmissible que *prīti* et *sukha*, *sukha* de sensation bien entendu, coexistent ; on ne peut non plus supposer qu'ils se succèdent, car le premier *dhyāna* possède cinq membres, et le deuxième, quatre.

Thèses des Dārṣṭāntikas.

i. Dans les trois premiers *dhyānas*, il n'y a pas *sukhendriya* mental *(caitasika* = sensation de satisfaction), mais seulement *sukhendriya* corporel (sensation de plaisir), lequel constitue le membre nommé *sukha* de ces *dhyānas* [et entre en activité au cours même de l'état de recueillement]. [3]

Objection. — Dans cette hypothèse vous devez expliquer comment le Sūtra peut dire : « Qu'est-ce que le *sukhendriya* (sensation agréable en général) ? — Le *sukha* (sensation agréable) corporel *(kāyika)* et mental *(caitasika)* produit en raison d'un contact agréable, c'est ce qu'on nomme *sukhendriya* ».

1. C'est-à-dire : « sensation agréable ayant pour point d'appui les cinq organes constitués par des atomes, sensation associée aux cinq connaissances (visuelle .... tactile) », ii. 25, p. 157-8.

2. Les êtres nés dans le ciel du premier *dhyāna* possèdent la connaissance visuelle, etc. ; mais non pas les hommes qui sont entrés dans le recueillement du premier *dhyāna*.

3. Vyākhyā : *samāhitāvasthāntarālasamudācārāt | dārṣṭāntikānāṃ kilaiṣa pakṣaḥ | teṣāṃ hi na dvibhūmikam eva sukhendriyaṃ kāmaprathamadhyānabhūmikaṃ kiṃ tarhi caturbhūmikam* (= Le *sukhendriya* n'appartient pas seulement à deux « terres », au Kāmadhātu et au premier *dhyāna*, mais encore au deuxième et au troisième *dhyāna*). — *ata eva ca vibhāṣāyāṃ bhadantena sautrāntikenoktam ābhidhārmikāṇāṃ paramaṭeneva (?) cakṣurvijñānādikam adhastād ūrdhvam ākṛṣyata iti tad evam asyeṣṭaṃ bhavati cakṣurvijñānādikaṃ dvitīyādidhyānabhūmikam api bhavatīty api.* — Les Ābhidhārmikas pensent que la connaissance visuelle est seulement de deux terres, Kāmadhātu et premier *dhyāna* (i. 46, viii. 13 a) ; mais ils admettent que les êtres des *dhyānas* supérieurs voient au moyen d'une connaissance visuelle d'en bas : « la connaissance visuelle est tirée d'en bas en haut comme avec une machine » (?). Dans la Vibhāṣā, le Bhadanta Sautrāntika pense qu'il est bien plus simple d'admettre que la connaissance visuelle est du domaine du deuxième *dhyāna* .....

Cette lecture n'est pas authentique [1], répond le Dārṣṭāntika ; le mot « mental » a été ajouté. Dans toutes les sectes on lit seulement : « le *sukka* corporel. »

En outre, poursuit-il, en ce qui regarde le membre du troisième *dhyāna* nommé *sukha*, le Sūtra dit en propres termes que, dans ce *dhyāna*, l'ascète « éprouve *sukha* par son corps » *(sukhaṃ ... kāyena saṃpravedayate)* [2]. Soutiendra-t-on que le mot *kāyena* signifie *manaḥkāyena* = *manaḥsamudāyena*, et qu'on doit traduire : « l'ascète éprouve *sukha* par ce complexe qu'est le *manas* » ? [3] — Pourquoi le Sūtra emploie-t-il le mot *kāyena* pour exprimer cette idée ?

ii. L'explication du Vaibhāṣika, que le membre *sukha* des deux premiers *dhyānas* est la *praśrabdhi* (= *karmaṇyatā*), est intenable ; car la *praśrabdhi* du quatrième *dhyāna* est certainement plus grande que la *praśrabdhi* des deux premiers, et le Sūtra n'attribue pas au quatrième *dhyāna* un membre *sukha*. [4]

1. *adhyāropita eṣa pāṭha iti.*

2. *sa prīter virāgād upekṣako viharati smṛtimān saṃprajānamānaḥ sukhaṃ ca kāyena saṃpravedayate yat tad āryā ācakṣate upekṣakaḥ smṛtimān sukhavihārī [niṣprītikaṃ] tṛtīyaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati.* — Comment sentirait-on par le corps *(kāyena)* une sensation mentale *(caitasika)* ?

3. Le Vibhaṅga (p. 259) entend ici par *sukha* le *cetasika sukha* (comme le Vaibhāṣika), et il explique *kāya* = les trois *skandhas* de *saññā, saṃkhāra* et *viññāṇa.*

kāyena sākṣātkaroti, vi. 43 c, 58 b, viii. 9, 35 b. — SBE. 45, p. 23.

4. *caturthe dhyāne praśrabdhibhūyastve 'pi sukhāvacanāc ca.* — Vyākhyā : *caturthe dhyāne praśrabdhisukhaṃ bhūyo bhavati bahutaraṃ bhavati dhyānāntarebhyaś caturthasya praśrabdhataratvāt / tadbhūyastve 'pi sukhasyāvacanam / caturthe dhyāne sukhaṃ nocyate / tasya sukhasyāvacanād vedanā sukham eva tṛtīye dhyāne na caturthe sukhā vedanāstīti tatra nocyata ity abhiprāyaḥ.*

Dans le quatrième *dhyāna* le *sukha* qui consiste en *praśrabdhi,* « bien être », est plus grand que dans les étages inférieurs, et cependant on n'attribue pas le *sukha* à cet étage : d'où il résulte que, dans les étages inférieurs, il faut entendre, par le membre *sukha*, la sensation *sukhā*, le *sukha* de sensation [et non pas le *praśrabdhisukha*], et que, dans le quatrième *dhyāna*, il n'y a pas de sensation *sukhā.*

Si le Vaibhāṣika réplique : « La *praśrabdhi* des deux premiers *dhyānas* est nommée *sukha* parce qu'elle est favorable à la sensation agréable *(sukhā vedanā)*, tandis que la *praśrabdhi* du quatrième *dhyāna* n'a pas ce caractère »[1], le Dārṣṭāntika répond : « La *praśrabdhi* du troisième *dhyāna*, comme celle des deux premiers, est favorable à la sensation agréable ; pourquoi le Vaibhāṣika n'attribue-t-il pas au troisième *dhyāna* le *praśrabdhisukha*, *sukha* consistant en *praśrabdhi*, mais, au contraire, un *vedanāsukha*, le *sukha* consistant en sensation mentale agréable ? »

Si le Vaibhāṣika réplique : « Dans le troisième *dhyāna*, la *praśrabdhi*, dont le caractère est *karmaṇyatā*, aptitude (ii. trad. 157), est réduite *(upahata)* par l'*upekṣā*, équanimité, dont le caractère est *akarmaṇyatā* », le Dārṣṭāntika nie la vérité de cette assertion : la *praśrabdhi* est accrue par l'*upekṣā*, comme il résulte du fait que la *praśrabdhi* du troisième *dhyāna* est plus grande que la *praśrabdhi* des deux premiers.

Enfin, le Sūtra dit[2] : « Lorsque le Śrāvaka [8 a], ayant réalisé la joie née de la séparation, reste en recueillement, alors cinq *dharmas* sont pour lui abandonnés, et la culture de cinq *dharmas* se trouve achevée, à savoir *prīti*, *praśrabdhi*, *sukha*, *prajñā* et *samādhi* ». Dans ce Sūtra, la *praśrabdhi* est nommée à part du *sukha* ; elle doit être distincte du *sukha* pour que la liste de cinq *dharmas* soit com-

1. *sukhavedanānukūlatvāt praśrabdhiḥ sukham iti cet.*

2. D'après la Vyākhyā. Le Bhāṣya donne seulement les premiers mots du Sūtra (comme on voit par la version de Paramārtha).

a. Hiuan-tsang : En outre, parce que le Sūtra (Saṃyuktaka, 17, 24) dit : *yasmin samaye āryaśrāvakaḥ pravivekajāṃ prītiṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati pañcāsya dharmās tasmin samaye prahīyante pañca dharmā bhavanāparipūriṃ gacchanti* [*iti vistaraḥ yāvad bhāvanīyā dharmāḥ katame / tadyathā prāmodyaṃ (?) prītiḥ praśrabdhiḥ sukhaṃ samādhiś ca*].

Comparer la liste Saṃyutta, iv. 79, Aṅguttara, v. 1, etc. *(prāmodyādayaḥ)*.

b. Paramārtha : « En outre, parce que le Sūtra distingue la *praśrabdhi* et le *sukha*. Comme dit le Sūtra : *yasmin samaye āryaśrāvakaḥ praśrabdhijāṃ prītiṃ kāyena sākṣātkṛtvā upasaṃpadya viharati.* Dans le Sūtra la *praśrabdhi* est nommée à part du *sukha*. Nous savons donc qu'ils diffèrent ». [La lecture *praśrabdhijā* est peut-être une méprise.]

plète. Donc, dans les deux premiers *dhyānas*, le *sukha* n'est pas *praśrabdhi*. [1]

iii. Objection du Vaibhāṣika. — Pour que le *sukha* des deux premiers *dhyānas* soit sensation corporelle, sensation corporelle agréable, il faut que, chez l'homme en recueillement *(samāpanna)*, se produise connaissance du tact *(kāyavijñāna)*. Ce n'est pas possible.

Réponse du Dārṣṭāntika. — Dans l'état de recueillement, le corps est pénétré *(spharaṇa)* par un vent *(vāyu)* né d'excellente concentration mentale *(samādhiviśeṣaja)*, lequel vent [est un tangible qui] est senti agréablement *(sukhavedanīya = sukhavedanānukūla)* [et qui est nommé *praśrabdhi*]. Donc se produit connaissance du tact [avec sensation agréable associée à cette connaissance].

Critique du Vaibhāṣika. — Quand cette connaissance se produit, il y a « distraction de la pensée vers un objet extérieur » *(bahirvikṣepa, bāhyaviṣayavikṣepa)* : donc l'ascète tombera de la concentration *(samādhibhraṃśa)*.

Réponse du Dārṣṭāntika. — Non, car la sensation agréable corporelle qui naît de la concentration [comme on vient de voir], étant interne, est favorable à la concentration. [2]

Critique du Vaibhāṣika. — Mais l'ascète tombera de la concentration au moment où se produit la connaissance-du-tact ?

Réponse du Dārṣṭāntika. — Non, et pour la même raison : cette connaissance est favorable à la concentration. Aussitôt après l'apparition de cette connaissance, la concentration reprend. [3]

1. Vyākhyā : « Donc, dans les trois premiers *dhyānas*, le membre *sukha* est uniquement *sukha* corporel ».

2. Bhāṣya : *na / samādhijasya antaḥkāyasambhūtasya kāyasukhasya samādhyanukūlatvāt.*

Vyākhyā : *samādhijasya abahirbhūtasya kāyavijñānasaṃprayuktasya veditasukhasya samādhyanukūlatvāt.*

3. *punar upatiṣṭhate samādhiḥ.* — Vyākhyā : Une connaissance de tact du domaine du Kāma ne peut saisir un tangible du domaine du Rūpa : d'où il résulte que la connaissance de tact qui saisit la *praśrabdhi* est du domaine du Rūpa, et que la sensation agréable *(sukha)* associée à cette connaissance peut être « membre du *dhyāna* ».

Le Vaibhāṣika. — Comment l'organe-du-corps ou du tact *(kāyendriya)*, qui est du domaine du Kāmadhātu, peut-il donner naissance à la connaissance de ce tangible du domaine du Rūpadhātu qu'est, d'après vous, la *praśrabdhi*, [une sorte de vent] (i. 47 c) ?

Le Dārṣṭāntika. — Cette critique ne porte pas ; car il y a production d'une connaissance du tact en raison de la *praśrabdhi*. [1]

Le Vaibhāṣika. — Il y a difficulté à faire de la *praśrabdhi* un tangible. [2] Supposons l'ascète en possession du *dhyāna* supramondain ou *anāsrava* : le tangible *(praśrabdhi)* et la connaissance du tact *(kāyavijñāna)* qui s'y réfère seront *anāsrava*, car les membres du *dhyāna anāsrava* [8 b] ne peuvent être les uns *anāsrava*, les autres *sāsrava*. [Or le Sūtra dit que : « Tout œil ... tout tangible est *sāsrava*].

Le Dārṣṭāntika. — Il n'y a pas contradiction. En effet la *praśrabdhi* corporelle *(kāyasya karmaṇyatā)* est définie comme « membre de

1. La Vyākhyā cite le Bhāṣya : *praśrabdhijñānasyotpatteḥ (?)*.

D'après Hiuan-tsang : *naiṣa doṣaḥ / praśrabdhipratyayasya vijñānasya utpatteḥ* ; d'après Paramārtha : *naiṣo 'rthaḥ svayam praśrabdhivijñānasya utpatteḥ*.

La Vyākhyā donne une explication très satisfaisante : « L'organe du tact de l'homme en recueillement [bien qu'il soit du domaine du Kāma], passe dans un état tel [*tām avasthāṃ gataṃ yad* ...] qu'il peut être le point d'appui d'une connaissance de tact d'une terre supérieure.

Saṃghabhadra, xxiii. 6, 72 b 12. — Le Vaibhāṣika : En outre, il est inadmissible que, avec pour point d'appui *(āśraya)* un organe du tact *(kāyendriya)* du Kāmadhātu, naisse une connaissance d'un tangible du Rūpadhātu. Donc on ne peut pas dire que, le corps étant du Kāmadhātu, la connaissance du tact *(kāyavijñāna)* saisisse un tangible constitué par la *praśrabdhi* et né du *dhyāna*. — Si on nous répond que, ce tangible étant produit intérieurement (en s'appuyant sur l'intérieur), il est capable de produire semblable connaissance [d'un tangible du Rūpadhātu] encore que celle-ci s'appuie sur un corps du Kāmadhātu, cette réponse n'est que parole vaine, sans raison ou texte pour la soutenir. Quelle raison ou quel texte en effet établissent que, s'appuyant sur un corps du Kāmadhātu, on saisisse un *rūpa* qui est *praśrabdhi*, non pas un autre tangible ? Cette thèse contredit les autorités ; seule la doctrine de l'Abhidharma est irréprochable. — Ici le Sthavira dit : Comment savez-vous que la *praśrabdhi* reçoit le nom de *sukha ?* ...

2. Pour le Vaibhāṣika, la *praśrabdhi* (= le membre du *dhyāna* désigné sous le nom de *sukha)* est un *saṃskāra*, qui peut être *anāsrava*. Pour son adversaire, le dit membre du *dhyāna* est la sensation associée à la connaissance du tact qui connaît la *praśrabdhi*, un certain tangible.

la Bodhi ». [1] Si le Vaibhāṣika réplique : « Elle est ainsi définie, bien que n'étant pas membre de la Bodhi, parce qu'elle est favorable au membre de la Bodhi nommé *praśrabdhi* et qui est la *praśrabdhi* mentale », je dirai que, pour la même raison, on peut considérer la *praśrabdhi* corporelle comme *anāsrava*. Si le Vaibhāṣika réplique : « La *praśrabdhi* corporelle ne peut être *anāsrava*, car le Sūtra déclare que tout tangible est *sāsrava* », [2] je dirai que ce Sūtra est « intentionnel » et vise les tangibles à l'exception de la *praśrabdhi*, les connaissances du tact à l'exception de la connaissance du tact qui connaît la *praśrabdhi*.

Le Vaibhāṣika. — Comment admettre que certains membres du *dhyāna anāsrava* soient *anāsrava*, que certains membres ne le soient pas ?

Le Dārṣṭāntika. — Le membre *anāsrava* n'est pas simultané *(ayaugapadya)* au membre non-*anāsrava* ; on sait bien que le *sukha* (corporel) n'existe pas en même temps *(asamavadhāna)* que la *prīti* (mentale).

Le Vaibhāṣika. — Alors le premier *dhyāna* ne sera pas muni de cinq membres, le second ne sera pas muni de quatre membres.

Le Dārṣṭāntika. — Si l'Ecriture attribue membres de *sukha* et de *prīti* aux deux premiers *dhyānas*, c'est parce que ces *dhyānas* sont susceptibles, successivement, de *sukha* et de *prīti* ; de même l'Ecriture attribue au premier *dhyāna* et *vitarka* et *vicāra*, lesquels ne peuvent exister que successivement.

Le Vaibhāṣika. — Nous affirmons que *vitarka* et *vicāra* coexistent : l'exemple que vous alléguez pour démontrer la non-coexistence des membres, n'est pas prouvé.

Le Dārṣṭāntika. — Cet exemple est prouvé ; car le *vitarka*, état grossier de la pensée, et le *vicāra*, état subtil de la pensée, sont contradictoires et ne peuvent coexister. [3] Et vous ne dites pas quel

1. *kāyikapraśrabdhisaṃbodhyaṅgavacanāt.* — Cette question a été discutée ii. 25, trad. p. 158.

2. Hiuan-tsang ajoute : « Il est dit dans le Sūtra que quinze *dhātus* sont seulement *sāsrava* » ; Kośa i. 31 c-d : trad. p. 58, dans la note, lire Vibhāṣā, 183, 9.

3. ii. 33, p. 173-76, voir i. 33, trad. p. 60 ; iv. 11 d ; viii. p. 157, n. 1, 27 c-28.

mal il y a à ce qu'ils ne coexistent pas.[1] — Rendons-nous compte de la théorie des « membres » : on détermine [9 a] la spécificité du deuxième *dhyāna* et des suivants en retranchant *(apakarṣa)* deux, trois, quatre membres : c'est pour cette raison que le premier *dhyāna* est dit être de cinq membres, parce qu'on veut définir les autres *dhyānas* en retranchant, successivement et dans l'ordre, les quatre premiers de ces membres. C'est pourquoi la *saṃjñā* et les autres *dharmas* du premier *dhyāna* ne sont pas considérés comme membres, car ils ne sont pas retranchés dans les *dhyānas* suivants. Si vous n'acceptez pas cette explication, pourquoi le premier *dhyāna* n'a-t-il que cinq membres ? — Mais, dit le Vaibhāṣika, les cinq membres sont seuls appelés membres parce qu'ils sont utiles au *dhyāna* *(upakāratvāt)*. — Non, réplique le Dārṣṭāntika, car la *smṛti* et la *prajñā* sont plus utiles que le *vitarka* et le *vicāra*.

Certaine école[2] soutient le système qui vient d'être exposé, mais les Anciens Maîtres *(pūrvācāryas)* ne s'expliquent pas d'accord.[3] Par conséquent le point doit être examiné.[4]

1. La Vyākhyā signale deux leçons : *vitarkavicārayor ayaugapadyaṃ doṣavacanāc ca* et *doṣāvacanāt (= asamavadhānena ca na kaścid doṣa ucyata ity arthaḥ)*. — Paramārtha suit la deuxième leçon.

2. Les Sautrāntikas, d'après Kiokuga Saeki ; ci-dessus, les Dārṣṭāntikas.

3. Hiuan-tsang : fēi ..... kóng chē chě : *na ..... saha prajñapayanti*. — Paramārtha (28 a 14) : Les anciens maîtres ne disent pas ainsi. On ne peut pas, d'après leur autorité, savoir quels *dharmas* sont membres du Chemin (? pǒu soēi k'o tchē : *na anu śakyate jñātum)*.

4. *tasmād vicāryam etat*. — Vyākhyā : *yogācārabhūmidarśanena vicāryam etat*. Suit l'exposé de la doctrine de Saṃghabhadra : *tatra kautūhalaṃ pātayety ācāryasaṃghabhadraḥ / ayaṃ cātrārthasaṃkṣepo draṣṭavyaḥ*.

Les *dhyānas* comportent un grand nombre de *dharmas :* pourquoi certains *dharmas* sont-ils considérés comme membres *(aṅga)?* Sont considérés comme « membres » les *dharmas* qui sont *pratipakṣāṅga, anuśaṃsāṅga, tadubhayāṅga :* membre d'opposition, d'excellence, d'opposition et d'excellence [Dans les recueillements d'Ārūpya on ne distingue pas de membres, parce que toute leur saveur est le calme, *śamathaikarasatā*]. Premier *dhyāna*, 1. *vitarka* et *vicāra* s'opposent aux mauvaises pensées *(vitarka)* du Kāmadhātu *(kāma, vyāpāda, vihiṃsā*, concupiscence, nuisance, hostilité), 2. *prīti* et *sukha* obtenus lorsque *vitarka* et *vicāra* ont expulsé leurs antagonistes *(vipakṣa)*, et par le fait même de la séparation d'avec ces antagonistes, 3. *samādhi* ou *cittaikāgratā*, « con-

Quel est le *dharma* nommé *adhyātmasaṃprasāda* ?[1]

Lorsque l'agitation du *vitarka* et du *vicāra* a pris fin, la série coule calme, claire *(praśāntavāhitā)* : c'est ce qu'on appelle *adhyātmasaṃprasāda.* — Telle une rivière agitée par les vagues, telle la série, en raison de l'agitation du *vitarka* et du *vicāra,* n'est pas calme, claire. [Telle est l'explication des Sautrāntikas].

Mais, à admettre cette explication, l'*adhyātmasaṃprasāda* n'est pas une chose en soi. Il n'y aura donc pas onze choses dans les *dhyānas.* Donc il faut dire :

9 c. C'est la foi qui est le *prasāda.*[2]

Le *prasāda* est une chose en soi, la *śraddhā,* foi. — L'ascète, en obtenant la terre du deuxième *dhyāna,* produit une foi profonde : il admet que les terres de recueillement elles-mêmes peuvent être abandonnées. Cette foi est ce que l'on nomme *adhyātmasaṃprasāda.* — La foi, ayant pour caractère le *prasāda* (vi. 75), est nommée *prasāda.* Ayant abandonné l'extérieur, elle coule égale : donc, *adhyātmaṃ sama.* — *Prasāda* qui est interne et égal [9 b] : donc *adhyātmasaṃprasāda.*[3]

D'après d'autres maîtres — les Sautrāntikas — les *vitarka, vicāra, samādhi* et *adhyātmasaṃprasāda* ne sont pas des choses à part *(dravyāntara).* — Si ce ne sont pas des choses à part, comment dire qu'ils sont des *caitasikas,* des *dharmas* mentaux ? — Des états

centration », par la force de laquelle les quatre autres membres existent. Deuxième *dhyāna* : ici l'*adhyātmasaṃprasāda* s'oppose à *vitarka-vicāra ; prīti, sukha :* membres d'excellence. Troisième *dhyāna : upekṣā, smṛti* et *saṃprajanya* s'opposent à *prīti ; sukha,* membre d'excellence. Quatrième *dhyāna : upekṣāpariśuddhi* et *smṛtipariśuddhi* s'opposent à *sukha ; aduḥkhāsukhavedanā,* membre d'excellence. — Vibhaṅga, 263.

1. Yogasūtra, i. 47.

2. rab tu dad pa dad pa yin = *śraddhā prasādaḥ.* — ii. 25, p. 156.

Vasumitra (Vibhāṣā, 80, 17) compare les *vitarka-vicāra* aux vagues qui troublent l'eau ; quand ils sont expulsés, la pensée est *saṃprasanna,* comme l'eau devient claire quand les vagues s'apaisent ; donc la foi *(śraddhā)* reçoit le nom de *adhyātmasaṃprasāda.*

3. Paramārtha omet ces explications.

spéciaux de la pensée reçoivent le nom de *caitasika*, parce qu'ils naissent dans la pensée. [1] — Le système d'Abhidharma n'admet pas cette théorie. [2]

Objection du Sautrāntika. — Vous avez dit que la *prīti*, joie, est *saumanasya*, satisfaction, sensation agréable mentale. Comment établissez-vous cette définition ?

Si la *prīti* n'est pas *saumanasya*, quel est donc à votre avis le *dharma* qui reçoit le nom de *prīti ?*

Nous suivons une autre école. [3] D'après cette école, il existe un *dharma* distinct du *saumanasya*, un *caitasika* (ou « mental ») nommé *prīti*. Le *sukha* des trois *dhyānas* est *saumanasya ;* donc la *prīti*, qui est distinguée du *sukha*, est distincte du *saumanasya*. Il n'est pas admissible que le *sukha*, dans les *dhyānas*, soit *saumanasya*. [4]

9 c-d. La *prīti* est *saumanasya ;* c'est prouvé par deux textes. [5]

1. *avasthāviśeṣo 'pi hi nāma cetasaś caitasiko bhavati cetasi bhavatvāt.* La Vyākhyā donne aussitôt des exemples : *paryeṣakamanojalpāvasthā vitarkaḥ / pratyavekṣakamanojalpāvasthā vicāraḥ* (voir Kośa, ii. p. 175) / *vāksamutthāpikāvasthā vitarkaḥ / tadanyāvasthā vicāra iti bhagavadviśeṣaḥ / avikṣiptāvasthā samādhiḥ / praśāntavāhitāvasthā cittasyādhyātmasamprasāda iti /*

Sur l'existence des *caitasikas* distincts du *citta* (et des *bhautikas* distincts des *mahābhūtas*), ii. p. 150-152.

2. Hiuan-tsang : « Quoique ceci soit raisonnable, ce n'est pas mon système ».

3. D'après P'ou-kouang et Fa-pao, les Sthaviras.

Hiuan-tsang. — Comment une autre école soutient-elle que la *prīti* n'est pas *saumanasya ?* — Elle dit qu'il y a une *prīti, caitasika dharma*, à part ; comme le *sukha* des trois *dhyānas* est tout entier *saumanasya*, la *prīti* et le *saumanasya* sont distincts.

4. *na vai sukhaṃ dhyāneṣu saumanasyaṃ yujyata iti tulyasukhavedanāsvābhāvye 'pi sati kasmāt saumanasyaṃ sukham iti nocyate / asti kāraṇam / iyaṃ hi prītir anupaśāntā / tayā hi tat samāhitam api cittaṃ kṣipyata iva unnamyata iva sāmodaṃ sahāsaṃ viplutam iva vyavasthāpyate / tad yadopaśāntaṃ bhavati tadā bhūmyantaraprāptau tajjātīyaiva vedanā sukham ity ucyate.*

5. luṅ rnams gñis phyir dgaḥ yid bde

Voir ii. 7 c-8 a, p. 114-115, sur la *prīti*.

Le Bouddha dit dans le Viparītasūtra[1] : « Dans le troisième *dhyāna*, le *saumanasyendriya* né antérieurement est détruit sans reste ; dans le quatrième *dhyāna*, le *sukhendriya* est détruit sans reste ». Le Bouddha, dans un autre Sūtra,[2] dit : « En raison de l'abandon du *sukhendriya*, du *duḥkhendriya*, en raison de la disparition antérieure du *daurmanasyendriya* et du *saumanasyendriya* ». Ces deux textes prouvent que, dans le troisième *dhyāna*, il n'y a pas de *saumanasyendriya*. Donc la *prīti* est *saumanasya*. [10 a]

Le *dhyāna* souillé *(kliṣṭa)* possède-t-il les membres que nous venons d'étudier ? — Non. — Quels sont les membres qui manquent à chaque *dhyāna* souillé ?

10 a-c. Dans le souillé manquent *prīti* et *sukha*, *prasāda*, *saṃprajanya* et *smṛti*, *upekṣā* et *smṛtipariśuddhi*.[3]

Le premier *dhyāna*, lorsqu'il est souillé, ne possède pas *prīti* et *sukha* « nés de la séparation », parce qu'il n'est pas séparé des passions du Kāma *(kleśāviviktatvāt)* (Vibhāṣā, 160, 15).

Le deuxième ne possède pas *adhyātmasaṃprasāda*, parce qu'il est troublé par les passions *(kleśāvilatvāt)* ; les passions font qu'il n'est pas clair *(kleśair aprasannatvāt)*.

Le troisième ne possède pas *smṛti* et *saṃprajanya*, parce qu'il est mis en confusion par un *sukha* souillé *(kliṣṭasukhasaṃbhramitatvāt)*.

1. Paramārtha transcrit : *pi poūo li toūo king*. — Kośa, v. 9 a. — Madhyama, 42, 18, Saṃyutta, v. 213, Majjhima, iii. 26, Atthasālinī, 175.

Hiuan-tsang traduit : « Comme le Bouddha, dans le Sūtra de l'explication des Viparyāsas, expose la disparition graduelle des cinq *indriyas* de sensation, *daurmanasya*, etc. [Dans le premier *dhyāna*, destruction du *daurmanasya*, dans le second du *duḥkha*], dans le troisième du *saumanasya*, dans le quatrième du *sukha* ... Donc la *prīti* est *saumanasya* ».

2. Définition du quatrième *dhyāna : sa sukhasya ca prahāṇād duḥkhasya ca prahāṇāt pūrvam eva saumanasyadaurmanasyayor astaṃgamād aduḥkham asukham upekṣāsmṛtipariśuddhaṃ caturthaṃ dhyānam ....*

3. ñon moṅs can la dgaḥ bde daṅ / rab dad śes bzhin dran pa daṅ / btaṅ sñoms dran pa dag pa med.

Le quatrième ne possède pas *upekṣāpariśuddhi, smṛtipariśuddhi,* parce qu'il est sali par les passions *(kleśamalinatvāt).*

10 d. D'après quelques-uns, la *praśrabdhi* et l'*upekṣā.* [1]

D'après d'autres manquent 1. la *praśrabdhi* dans les deux premiers *dhyānas,* 2. l'*upekṣā* dans les deux derniers, parce que *praśrabdhi* et *upekṣā* sont des *dharmas* qui se trouvent seulement dans la pensée bonne *(kuśalamahābhūmika,* ii. 25).

Le Sūtra enseigne que trois *dhyānas* sont « remués » *(sa-iñjita),* en raison des « défauts » *(apakṣālas)* [2]. [10 b]

11 a-b. Comme il est libéré des huit *apakṣālas,* le quatrième est non-remué. [3]

Quels sont les huit *apakṣālas ?*

11 c-d. A savoir *vitarka* et *vicāra,* les deux souffles [4], les quatre dont *sukha* est le premier. [5]

Les huit *apakṣālas* sont *vitarka, vicāra, sukha, duḥkha, saumanasya, daurmanasya, āśvāsa, praśvāsa.* Aucun de ces huit ne se trouve dans le quatrième *dhyāna,* c'est pourquoi, seul, il est déclaré « non remué ». Il est vrai que le Sūtra dit que le quatrième *dhyāna* est « non-remué » parce qu'il n'est pas agité par *vitarka* et *vicāra,* par *prīti* et par *sukha.* [6] [Mais l'intention n'est pas d'attribuer *śvāsa,*

1. kha cig śin tu sbyaṅs btaṅ sñoms.

2. Le problème du *señjita* et de l'*āniñjya* a été examiné iv. 46, trad. p. 106-108, (vi. 24 a-b) ; les *apakṣālas,* iii. 101, — Madhyama, 5, 1, Majjhima, i. 454, ii. 261 *(āṇañjasappāyasutta),* Aṅguttara, v. 135 *(kaṇṭaka = apakṣāla).*

3. skyon brgyad las ni grol baḥi phyir / bzhi pa gyo ba med paḥi yin = *aṣṭāpakṣālamuktatvāt [caturthaṃ syād aniñjitam (?)]*

4. *śvāsāv iti / āśvāsapraśvāsau dvitvapradarśanārthaṃ cātra dvivacananirdeśaḥ.*

5. rtog daṅ spyod daṅ dbugs dag daṅ / bde ba la sogs bzhi yin no = [*vitarko vicāraḥ śvāsau catvāraś ca sukhādayaḥ* //]

6. *vitarkavicāraprītisukhair akampanīyatvād iti / yathā pūrvakāṇi trīṇi dhyānāni vitarkādibhiḥ kampyante / prathamaṃ dhyānaṃ vitarkavicārābhyāṃ kampyate / dvitīyaṃ prītyā / tṛtīyaṃ sukhena / naivaṃ ebhiś caturthaṃ kampyate.* — Comparer iii. 101.

etc. au quatrième *dhyāna ;* le Sūtra veut seulement marquer la différence avec les autres *dhyānas*].

D'après d'autres, le quatrième *dhyāna* est « non-remué », parce qu'il est comme une lampe qui, dans un endroit clos, n'est pas agitée par le vent.[1]

Les naissances de *dhyāna (dhyānopapattayaḥ),* ou existences dans le monde du Rūpa, possèdent-elles les mêmes sensations *(vedanās)* que les recueillements de *dhyāna ?*

12. Dans les naissances de *dhyāna,* il y a *saumanasya, sukha* et *upekṣā,* — *upekṣā* et *sumanaskatā,* — *sukha* et *upekṣā,* — *upekṣā.* [11 a][2]

a. Dans la première naissance de *dhyāna,* il y a trois sensations : 1. *sukha-vedanā* associée à trois *vijñānas* (œil, oreille, corps) ; 2. *saumanasya-vedanā,* du domaine du *manovijñāna ;* 3. *upekṣā-vedanā,* associée à quatre *vijñānas* (œil, oreille, corps, *manas).*

b. Dans la deuxième naissance de *dhyāna,* il y a deux sensations, à savoir *saumanasya* et *upekṣā,* l'une et l'autre du domaine du *manas.* Il ne s'y trouve pas de *sukha,* parce que les cinq *vijñānas* corporels sont absents.[3]

c. Dans la troisième naissance de *dhyāna,* il y a deux sensations, à savoir *sukha*[4] et *upekṣā,* l'une et l'autre du domaine du *manas.*

d. Dans la quatrième naissance de *dhyāna,* il y a une seule sensation, sensation d'*upekṣā.*

1. *yathā nivāte pradīpo na kampyate vāyunā tadvad ity uktaṃ sūtre ity apara āhur nāṣṭāpakṣālamuktatvāt.*

2. skye baḥi bsam gtan dag na ni / yid bde bde daṇ btaṅ sñoms daṅ / btaṅ sñoms yid bde bde ba daṅ / btaṅ sñoms btaṅ sñoms thsor ba daṅ = *saumanasyasukhopekṣā upekṣā sumanaskatā / sukhopekṣe upekṣā ca vido dhyānopapattiṣu //*

Voir Kośa, i. 30 b (ci-dessus p. 151) et ii. 31 sur les *dhātus* et les *caittas* qui existent dans le Rūpadhātu.

3. Hiuan-tsang : « et parce que la satisfaction mentale y est grossière ». [Donc il ne s'y trouve pas de *sukha* du domaine du *manas*].

4. Saeki Kiokuga ajoute : « parce que la satisfaction mentale y est subtile ».

Telle est, sous le rapport des sensations, la différence entre les naissances de *dhyāna* et les recueillements de *dhyāna*.

Si, à partir du deuxième *dhyāna*, trois *vijñānas* (œil, oreille, corps) font défaut ainsi que *vitarka* et *vicāra*, comment les êtres nés dans les trois cieux supérieurs de *dhyāna* pourront-ils voir, entendre et toucher ? Comment pourront-ils produire l'action d'information *(vijñaptikarman*, iv. 7 d) corporelle ou vocale ? (i. 46 et suiv.).

Nous ne disons pas que les êtres qui naissent dans ces cieux soient privés des *vijñānas* visuel, etc. Ils possèdent ces *vijñānas*, mais non pas du domaine du deuxième, du troisième ou du quatrième *dhyāna :*

13 a-c. Dans le deuxième *dhyāna* et au delà, les *vijñānas* du corps, de l'œil, de l'oreille, et le *vijñāna* qui promeut l'action d'information, appartiennent au domaine du premier *dhyāna*. [1]

Les *vijñānas* visuel, etc. et le *vijñāna* qui promeut l'action d'information n'existent pas dans le deuxième *dhyāna* et au delà. [2] Mais les êtres de ces *dhyānas* se rendent présent *(saṃmukhīkurvanti)* ces *vijñānas*, de même qu'ils se rendent présent un *nirmāṇacitta* d'une terre inférieure [3] [11 b], et, par le moyen de ces *vijñānas*, ils voient, entendent, touchent, produisent acte d'information.

13 d. Ces *vijñānas* sont non-souillés-non-définis. [4]

1. gñis pa sogs na lus mig daṅ / rna baḥi rnam śes rnam rig sloṅ / gaṅ yin de ni daṅ por gtogs / de luṅ ma bstan ñon moṅs min = *kāyākṣiśrotravijñānaṃ vijñaptyutthāpakaṃ ca yat / dvitīyādau tad ādyāptam.* — Voir iv. 8 a.
ādyāptam ity ādyadhyānasaṃgṛhītam.

2. Hiuan-tsang : « Les êtres nés dans les trois *bhūmis (= dhyānas)* supérieures produisent trois *vijñānakāyas* (connaissance de l'œil, etc.) et « pensée d'information » *(vijñapticitta)* du domaine du premier *dhyāna* ».

3. *nirmāṇacittavad iti / yathādharabhūmikaṃ nirmāṇacittaṃ tadbhūmikaṃ nirmāṇaṃ nirmātukāmā nirmātāraḥ saṃmukhīkurvanti tadvat.* — Voir vii. 50.
Hiuan-tsang : « Les êtres nés en haut produisent des *dharmas* d'en bas, par exemple *nirmāṇacitta* ».

4. *akliṣṭāvyākṛtaṃ ca tat //*

Les quatre *vijñānas* que se rendent ainsi présents les êtres du deuxième *dhyāna* et d'au-dessus, appartiennent au domaine du premier *dhyāna*. Donc ils ne sont pas souillés, parce que ces êtres sont détachés *(virakta)* à l'égard des terres inférieures ; ils ne sont pas bons, parce que le bon d'une terre inférieure est moins bon *(nihīna)*[1].

Comment a lieu l'acquisition *(lābha)* des recueillements *(samāpattis)* de Rūpa et d'Ārūpya suivant qu'ils sont « purs » *(śuddhaka)*, *anāsrava* ou souillés ? (viii. 5).

14 a-b. Celui qui ne les possède pas les acquiert, purs, par détachement ou par naissance.[2]

Celui qui ne possède pas ces recueillements *(atadvān, tadasamanvāgataḥ)*, les obtient en se détachant de la terre inférieure *(adhobhūmivairāgyāt)*[3] ou en prenant naissance dans une terre inférieure *(adhobhūmyupapattitas)*[4] ; excepter le quatrième recueillement d'Ārūpya qu'on acquiert seulement en se détachant du troisième.

Quel est le sens de cette expression : « Celui qui ne les possède pas » ?

1. *na kuśalaṃ hīnatvād iti / tad dhi prathamadhyānabhūmikaṃ kuśalaṃ dvitīyadhyānabhūmikān nihīnaṃ nikṛṣṭam ato na saṃmukhīkurvanti / prayojanena hi te prathamadhyānabhūmikaṃ saṃmukhīkurvanti na bahumānena / savipākaṃ ca tat kuśalam / na ca tadvipākena ..... iti kuśalacittaṃ saṃmukhīkaraṇe yatnaṃ na kurvanti.*

C'est par utilité *(prayojanena)* que ces êtres produisent un *vijñāna* du premier *dhyāna*, et non pas par estime *(bahumāna)*; en outre, ce *vijñāna*, s'il était bon, comporterait une rétribution dont ils n'ont que faire ; donc ils ne font pas effort pour se rendre présent un *vijñāna* bon.

2. de daṅ mi ldan ḥdod chags bral / skye ba las ni dag pa thob = *atadvān labhate śuddham*] *vairāgyeṇopapattitaḥ* /

Le sens est : *vairāgyeṇopapattito vā. — vāśabdo luptanirdeśaḥ.*

3. *adhobhūmivairāgyād vā asamanvāgatas tena śuddhakaṃ pratilabhate dhyānam ārūpyaṃ vā / kāmavairāgyāt prathamaṃ śuddhakaṃ pratilabhate triprakāram anyatra nirvedhabhāgīyāt* (viii. 17) / *evaṃ yāvad ākiṃcanyāyatanavairāgyād bhavāgraṃ pratilabhate.*

4. *adhobhūmyupapattito vā / upariṣṭād adharāyāṃ bhūmāv upapadyamānas tal labhate / anyatra bhavāgrād iti / tasyādhobhūmivairāgyata eva lābhaḥ.*

Entendons : « Celui qui ne les a pas acquis ou qui les a perdus ». En effet un homme qui possède ces recueillements purs de la classe *hānabhāgīya*, etc. (viii. 17) peut, par exercice, les obtenir purs d'une classe supérieure *(nirvedhabhāgīya)* [1] ; celui qui les possède purs de la classe *sthitibhāgīya* peut, par chute, les obtenir purs de la classe *hānabhāgīya*.

Aussi [12 a] est-il dit dans la Vibhāṣā [2] : « Peut-on acquérir un *dhyāna* pur par détachement ? Peut-on abandonner un *dhyāna* pur par détachement ? Peut-on acquérir un *dhyāna* pur par chute ? Peut-on abandonner un *dhyāna* pur par chute ? Peut-on acquérir un *dhyāna* pur par naissance ? Peut-on abandonner un *dhyāna* pur par naissance ? — Il dit : Oui. — Comment ? — Il dit : Le premier *dhyāna* de la classe *hānabhāgīya* ». En effet : 1. on obtient ce *dhyāna* par détachement du Kāmadhātu ; 2. on le perd par détachement du *brahmaloka* [3] (: en passant dans le deuxième *dhyāna)* ; 3. on l'obtient en tombant du détachement du *brahmaloka* [4] ; 4. on le perd en tombant du détachement du Kāmadhātu [5] ; 5. on l'obtient en renais-

1. *prayogato nirvedhabhāgīyam iti tasya vairāgyopapattikṛtaḥ sa lābho na bhavati / parihāṇito 'pi hānabhāgīyam iti sthitibhāgīyāt parihīyamāṇo hānabhāgīyaṃ labhate.*

2. Le Bhāṣya porte *ata evocyate* ; de même Hiuan-tsang ; Paramārtha : « Dans la Vibhāṣā ».

La Vyākhyā cite la Vibhāṣā : *syāc chuddhakaṃ vairāgyeṇa labheta, vairāgyeṇa vijahyāt / syāc chuddhakaṃ parihāṇyā labheta, parihāṇyā vijahyāt / syāc chuddhakam upapattyā labheta, upapattyā vijahyāt / āha / syāt / katham ity āha / hānabhāgīyaṃ prathamaṃ dhyānam.*

3. *brahmalokaḥ prathamaṃ dhyānaṃ tribhūmikaṃ viśeṣeṇa brahmaloka upapadyamāna iti vacanāt.*

brahmalokavairāgyeṇa tyajyata iti yasmāt prathamadhyānavairāgyeṇa hānabhāgīyaṃ dhyānaṃ kleśānuguṇyāt tadbhūmikakleśavat tyajati / ato brahmalokavairāgyeṇa tyajyata iti / evaṃ tāvat prathamapraśnasya visarjanam.

4. *brahmalokavairāgyaparihāṇyā labhate / yadi brahmalokavairāgyāt parihīyate parihāṇyā parihīyate punas tad dhānabhāgīyaṃ pratilabhate tadbhūmikakleśavat.*

5. *kāmadhātuvairāgyaparihāṇyā tyajyate / yadā kāmadhātuvairāgyāt parihīyate tadā śuddhakaṃ tyajyate.*

sant d'au-dessus dans le *brahmaloka* [1] ; 6. on le perd en renaissant dans le Kāmadhātu [2]. [De même pour les recueillements des autres terres, Hiuan-tsang].

14 c. Il les acquiert, de la qualité *anāsrava*, par détachement. [3]

Entendons : celui qui ne les possède pas. — L'Ārya qui se détache d'une terre inférieure acquiert le recueillement *anāsrava* de la terre supérieure. Cette règle vise seulement l'ascète qui est complètement dépourvu du recueillement en question.

Celui qui possède déjà un recueillement acquiert ce même recueillement de la qualité *anāsrava* dans d'autres conditions. Par le *kṣayajñāna* (vi. 44 d), il acquiert recueillement *anāsrava*, catégorie *aśaikṣa* ; par le perfectionnement des facultés *(indriyasaṃcāra*, vi. 60) [4], il acquiert recueillement *anāsrava*, catégorie *śaikṣa* ou *aśaikṣa* suivant le cas. [Le recueillement *anāsrava*, déjà possédé, est encore acquis par exercice ou par chute, comme expliqué ci-dessus, Hiuan-tsang].

Mais ne peut-on pas dire que l'ascète, par l'entrée dans le *samyaktvaniyāma* (vi. 26 a), acquiert pour la première fois le recueillement *anāsrava* ? [5] — Non [6]. Car l'*ānupūrvika* (ii. 16 c) peut entrer dans le

1. *upariṣṭād brahmaloka upapadyamāno labhata iti / dvitīyādibhyo brahmaloka upapadyamāno hānabhāgīyaṃ tadbhūmikakleśavad eva labhate.*

2. *tasmāt kāmadhātāv upapadyamāno vijahātīti / tasmād brahmalokāt kāmadhātāv upapadyamāno vijahāti.*

3. zag med ḥdod chags bral pa yis = [*anāsravaṃ virāgeṇa*]

4. *indriyasaṃcārato 'pi śaikṣāśaikṣam iti / śraddhāvimukto dṛṣṭiprāptāyām (?) śaikṣaṃ labhate / samayavimukto 'py akopyaprativedhe aśaikṣaṃ labhate.*

5. Vibhāṣā, 162, 14. — Lorsqu'on obtient la qualité d'Arhat (ou *kṣayajñāna)*, on a déjà obtenu le premier *dhyāna*, classe *anāsrava* : à savoir au moment de l'entrée dans le *samyaktvaniyāma* ; pourquoi dire qu'on l'obtient [à l'obtention de la qualité d'Arhat] ? — Le texte devrait dire [qu'on obtient le susdit *dhyāna*] au moment de l'entrée dans le *samyaktvaniyāma*, et non pas à l'obtention du fruit d'Arhat.

6. *nāvaśyam ānupūrvikeṇālābhād iti / yady ānupūrviko 'nāgamyasaṃniśrayeṇa niyāmam avakrāmati na labhate.*

samyaktvaniyāma en s'appuyant sur l'*anāgamya* (viii. 22 c) ; il n'acquiert pas nécessairement le recueillement fondamental *(maula-samāpatti)*. [Or le Śāstra n'examine que les cas qui comportent nécessairement l'acquisition du recueillement, Hiuan-tsang].

14 d. Il les acquiert, souillés, par chute et par naissance. [1]

Celui qui tombe du détachement d'une terre acquiert le recueillement souillé de cette terre. Celui qui, mourant dans une terre supérieure, naît dans une terre inférieure, acquiert le recueillement souillé de cette seconde terre. [12 b]

Combien de sortes de recueillements naissent après combien de sortes de recueillement ?

1. A la suite du premier *dhyāna anāsrava* peuvent naître six recueillements: 1-2. recueillement pur et *anāsrava* de la même terre [2]; 3-6. recueillement pur et *anāsrava* de deuxième et de troisième *dhyāna*. [3]

2. A la suite de l'*ākiṃcanyāyatana anāsrava* naissent sept recueillements : 1-2. recueillement pur et *anāsrava* de la même terre ; 3-6. recueillement pur et *anāsrava* de *vijñānānantyāyatana* et d'*ākāśānantyāyatana* [3], 7. recueillement pur de *naivasaṃjñānā-saṃjñāyatana* parce que cet *āyatana* ne comporte pas de recueillement *anāsrava*. [4]

1. ñon moṅs can ñams skye ba yis = [*kliṣṭaṃ hānyupapattitaḥ* //]

2. *svabhūmike śuddhakānāsrave iti vyutthānakale pravāhe ca.*

Un ascète contemple les Vérités étant entré dans le premier *dhyāna*. Il possède le premier *dhyāna anāsrava*. S'il continue sa contemplation *(pravāhe)* le moment de *dhyāna anāsrava* est suivi par un moment de *dhyāna anāsrava* ; s'il sort *(vyutthānakāle)* de cette contemplation, le *dhyāna anāsrava* est suivi par *dhyāna* pur ou *śuddhaka*.

3. *dvitīyatṛtīyadhyānabhūmike ceti miśrakāmiśrakānulomasamāpattau vyutkrāntakasamāpattau ca.*

Quand l'ascète pratique le recueillement mêlé (vi. 42, vii. 23 a) où les moments *anāsrava* et purs *(śuddhaka)* se succèdent, recueillement en ordre ascendant, ou le « recueillement avec passage au-dessus de certaines terres » (viii. 18 c), le premier *dhyāna* est suivi du deuxième ou du troisième.

4. *sapta svabhūmike śuddhakānāsrave iti pūrvavat / vijñānākāśānan-*

3. A la suite du deuxième *dhyāna anāsrava* naissent huit recueillements : 1-2. recueillement pur et *anāsrava* de la même terre ; 3-8. recueillement pur et *anāsrava* du troisième, du quatrième et du premier *dhyāna*. [1]

4. A la suite du *vijñānānantyāyatana anāsrava* naissent neuf recueillements : 1-2. deux de la même terre ; 3-6. quatre, dont deux de l'*ākāśānantyāyatana* et deux du quatrième *dhyāna* [2] ; 7-9. trois, dont deux de l'*ākiṃcanyāyatana* et un du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*.

5. D'après les mêmes principes on verra que dix recueillements naissent à la suite des recueillements de *dhyāna* et d'*ārūpya* non spécifiés ci-dessus. [3] [13 a]

La règle est formulée brièvement :

15 a-c. A la suite de l'*anāsrava*, jusqu'à la troisième terre vers le haut ou le bas, naît le bon *(śubha)*. [4]

Le mot « bon » désigne le recueillement pur *(śuddhaka)* et l'*anāsrava*, car l'un et l'autre sont *kuśala* (iv. 8).

A la suite d'un *anāsrava*, on a : 1. ou bien deux sortes de recueillement de la même terre que cet *anāsrava*, à savoir recueillement pur et *anāsrava*, 2. ou bien deux sortes de recueillement, pur ou *anāsrava*, d'une terre supérieure ou d'une terre inférieure jusqu'à la troisième dans les deux directions *(ūrdhvādhobhūmike yāvat tṛtīyāt)*.

tyāyatanabhūmike ca tathaiva pratilomasamāpattau / bhavāgrabhūmikaṃ śuddhakam evānāsravābhāvāt / māndyād anāsravaṃ nāstīty uktam (ci-dessus p. 145) / *anulomasamāpattau tu vyutthānakāle tad bhavati.*

1. *tṛtīyacaturthaprathamadhyānabhūmike ceti / amiśrakamiśrakānulomapratilomavyutkrāntakasamāpattikāleṣu.*

2. *ākāśānantyāyatanacaturthadhyānabhūmikāni catvārīti triṣv eva kāleṣu / trīṇy anāsravābhāvāt ....*

3. *evam anyadhyānārūpyānantaraṃ dasa dravyāṇi yojyānīti.*

Après le troisième Dhyāna : 1-2, deux de cette *bhūmi (śuddhaka* et *anāsrava)*, 3-6, quatre, deux du quatrième *dhyāna*, deux de l'*ākāśānantya ;* 7-10, quatre, deux du premier, deux du second *dhyāna*.

Et ainsi de suite pour le quatrième *dhyāna* et pour l'*ākāśānantya*.

4. zag pa med paḥi mjug thogs su / lhag ḥog gsum paḥi bar dge ba / skye ḥo.

En effet, en raison de la distance trop grande, l'ascète n'est pas capable de franchir deux terres.

A la suite de l'*anvayajñāna* (vii. 3 c), on peut entrer dans la contemplation d'Ārūpya ; non pas à la suite du *dharmajñāna*, parce que celui-ci a pour support et pour objet l'inférieur (*adharālambanatvāt*). [1]

Nous avons vu quels recueillements naissent à la suite de l'*anāsrava samāpatti*.

15 c-d. De même à la suite du pur (*śuddha*), en ajoutant le souillé (*kliṣṭa*) de sa terre. [2]

A la suite de tout recueillement pur peut naître le recueillement souillé de la même terre. Le reste comme pour le recueillement *anāsrava*. [3] A la suite du recueillement *anāsrava* ne peut naître un recueillement souillé.

16 a. Du souillé, le pur et le souillé de sa terre. [4]

A la suite du recueillement souillé, le recueillement pur ou souillé de la même terre.

1. *anvayajñānānantaraṃ ceti vistaraḥ / idaṃ vyutpādyate / ūrdhvādharabhūmyālambanatvād dhyānānām asti prasaṅga iti kṛtvā.*

tasyādharāśrayālambanatvād iti / yasmāt tad dharmajñānam adharāśrayaṃ kāmadhātvāśrayam adharālambanaṃ kāmaduḥkhādyālambanam .... na dharmajñānānantaraṃ ārūpyam samāpadyante.

2. dag pa las de bzhin / raṅ gi sa paḥi ñon moṅs kyaṅ = *tathā śuddhāt kliṣṭaṃ cāpi svabhūmikam* //

3. *śeṣaṃ yathaivānāsravād iti / svabhūmike ca śuddhānāsrave utpadyete / ūrdhvādhobhūmike ca yāvat tṛtīyād iti* /

Hiuan-tsang ajoute : « Donc à la suite du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* [pur] peuvent naître six sortes de recueillement : le pur et le souillé de ce même *āyatana*, l'*anāsrava* et le pur des deuxième et troisième Ārūpyas. A la suite du premier *dhyāna* [pur], sept sortes : les trois du premier *dhyāna* ; l'*anāsrava* et le pur du deuxième et du troisième. A la suite de l'*ākiñcanya*, huit ; à la suite du deuxième *dhyāna*, neuf ; à la suite du *vijñānānantya*, dix ; à la suite des autres recueillements purs, onze ».

4. ñon moṅs can las raṅ dag daṅ / ñon moṅs = *kliṣṭāt svaṃ śuddhakaṃ kliṣṭam.*

16 b. Et le pur d'une terre inférieure. [1]

Harassé par les passions *(kleśa)* de la terre où il se trouve — passions propres au recueillement souillé d'une terre supérieure — l'ascète produit estime à l'endroit du recueillement pur d'une terre inférieure. Donc, à la suite du recueillement souillé d'une terre supérieure (deuxième *dhyāna)*, peut naître le recueillement pur d'une terre inférieure (premier *dhyāna)*.

Il y a une difficulté. Si l'ascète était à même de connaître distinctement le recueillement souillé et le recueillement pur, il pourrait passer du recueillement supérieur souillé au recueillement inférieur pur. Mais, étant souillé, il n'est pas capable de cette connaissance distincte ; comment donc peut-il, à la suite du recueillement souillé, produire un recueillement pur ? — Par la force d'une résolution *(praṇidhāna)* antérieure. Il a pris cette résolution : « Puissé-je obtenir le recueillement inférieur pur ! Qu'ai-je à faire du recueillement supérieur souillé ? » La « série » se développe en raison de la résolution ; et, par conséquent, plus tard, le recueillement inférieur pur naît à la suite du recueillement supérieur souillé. — De même qu'un homme forme la résolution de dormir jusqu'à un certain moment, s'endort, et se réveille au moment fixé. [2]

Le recueillement *anāsrava*, de quelque terre que ce soit, ne naît jamais à la suite du recueillement souillé [3]. [Il n'y a pas génération réciproque [13 b] entre ces deux sortes. Tandis que le recueillement pur est en génération réciproque avec l'*anāsrava* et le souillé].

Nous avons dit que le recueillement souillé qui succède à recueillement pur ou souillé est toujours de la terre du recueillement auquel il succède. Cette règle doit s'entendre de ce qui se passe au cours du

1. ḥog maḥi dag gcig kyaṅ = [*ekaṃ cādharaśuddhakam* /]

2. *praṇidhāyeti vistaraḥ / yadi kaścid evaṃ buddhim utpādyārdharātre candrodaye candrāstamaye vā mayā praboddhavyam iti svapet / sa pūrvābhiprāyānuvartanāt saṃtateḥ tasminn eva kāle prabudhyate.*

3. *sarvathā notpadyata iti / nāpi svabhūmikaṃ nāpy adharabhūmikam utpadyata ity arthaḥ.*

recueillement [1] ; mais

16 c-d. A la mort, à la suite du pur, le souillé de toute espèce. [2]

A la mort, succédant au recueillement pur obtenu par naissance [3], peut naître une pensée souillée de toute terre.

16 d. A la suite du souillé, pas le supérieur. [4]

A la mort ne peut succéder aux Rūpas et Ārūpyas souillés qu'une pensée souillée de la même terre ou d'une terre inférieure.

Nous avons vu que le recueillement *anāsrava* peut succéder au recueillement « pur » *(śuddhaka)* ; mais il ne peut pas succéder à toutes les espèces de recueillement pur.

1. *samāpattikālaṃ praty etad uktam iti / śuddhakāt kliṣṭāc ca samanantaraṃ svabhūmikam eva kliṣṭam utpadyate nānyabhūmikam iti / kathaṃ / tathā śuddhāt kliṣṭam cāpi svabhūmikam* (viii. 15 c-d) *kliṣṭāt svaṃ śuddhakaṃ kliṣṭam* (16 a) *ity evam.*

2. ḥchi po dag las ñon moṅs kun.

L'auteur a parlé jusqu'ici des *samāpattidhyānas*, recueillements, états de contemplation, et de leur succession ; mais le *kuśalasamāhita*, la « pensée bonne de recueillement », qui existe dans les *upapattidhyānas*, c'est-à-dire dans les naissances de Rūpa (= de *dhyāna ; brahmaloka*, etc.), et qui est acquise par naissance *(upapattilābhika)*, reçoit aussi le nom de *dhyāna* pur *(śuddhaka dhyāna)*. Lorsque meurt un être du Rūpadhātu, ce *dhyāna* pur prend fin ; ne peut-il être suivi que par un *dhyāna* souillé de la même terre ? — Non : « A la mort, à la suite du pur, le souillé de n'importe quelle terre ». — En effet, la mort *(maraṇabhava)* n'est jamais recueillie *(samāhita)* (iii. 43) : l'être du Rūpa, au moment où il meurt, ne possède jamais le *dhyāna* de recueillement pur. La « pensée à la réincarnation » *(pratisaṃdhicitta)* qui succède à « la pensée à la mort » *(maraṇabhava)* sera donc souillée, non recueillie.

3. *cyutikāle tu maraṇabhava upapattilābhikāc chuddhakād iti vistaraḥ / upapattidhyāneṣu yad upapattilābhikaṃ kuśalasamāhitaṃ tad api śuddhakaṃ dhyānam ity ucyate / ata idam ucyate cyutikāle tv iti vistareṇa / kiṃ kāraṇam / asamāhitatvān maraṇabhavasya / na hi tadānīṃ śuddhakaṃ samāpattidhyānam astīty ataḥ sarvabhūmikaṃ kliṣṭam utpadyata iti svabhūmikād adharordhvabhūmikaṃ pratisaṃdhicittaṃ kliṣṭam asamāhitam utpadyata ity arthaḥ.*

4. ñon moṅs can las goṅ ma min.

17 a-b. Le recueillement pur est de quatre sortes, *hānabhāgīya*, etc.[1]

Le *śuddhaka* est de quatre espèces, *hānabhāgīya*, de chute, *sthitibhāgīya*, de stagnation, *viśeṣabhāgīya*, de progrès, *nirvedhabhāgīya*, de pénétration. Toutefois le *śuddhaka* du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* n'est que de trois espèces [14 a], en exceptant la catégorie *viśeṣabhāgīya*, parce qu'il n'y a pas de terre supérieure.[2]

Quelles sont ces quatre espèces ?

17 b-d. Dans l'ordre, idoine *(anukūla)* à la naissance des *kleśas*, à sa propre terre, à une terre supérieure, à l'*anāsrava*.[3]

Lorsque le *śuddhaka* est de telle nature qu'il tend à aboutir à la naissance des *kleśas*, on l'appelle *hānabhāgīya*.

Lorsque le *śuddhaka* tend à aboutir à sa propre terre, on l'appelle *sthitibhāgīya*.

Lorsque le *śuddhaka* tend à aboutir à une terre supérieure, on l'appelle *viśeṣabhāgīya*.

Lorsque le *śuddhaka* tend à aboutir à l'*anāsrava*, on l'appelle *nirvedhabhāgīya* (vi. 20 a). C'est donc de cette dernière catégorie de *śuddhaka* que naît l'*anāsrava*.

Quelle est la génération réciproque de ces quatre catégories ?

18 a-b. A la suite du *hānabhāgīya*, etc., deux, trois, trois, un.[4]

A la suite du *hānabhāgīya*, le *hānabhāgīya* et le *sthitibhāgīya*[5].

1. dag pa ñams pahi cha mthun sogs / rnam bzhi = [*hānabhāgīyādi śuddhaṃ caturdhā*]

2. *anyatra viśeṣabhāgīyād iti* / *ita ūrdhvabhūmyabhāvāt*. — Paramārtha traduit : « en exceptant le *nirvedhabhāgīya* ».

Ces quatre catégories sont les *dharmas duppaṭivijjha* de Dīgha, iii. 277. — Voir les sources citées iv. 125, trad. p. 253, vi. 20 a, p. 169.

3. de ni go rims bzhin / ñon moṅs skye daṅ raṅ sa daṅ / goṅ daṅ zag med rjes mthun paḥo

4. ñams cha mthun sogs mjug thogs su / gñis daṅ gsum daṅ gsum daṅ gcig

5. *hānasthitibhāgīye iti* / *hānabhāgīyaṃ pravāhakāle sthitibhāgīyaṃ viśeṣagamanakāle*. — Au *hāṇabhāgīya* succède *hānabhāgīya* lorsqu'il n'y a

A la suite du *sthitibhāgīya*, trois, en exceptant le *nirvedhabhāgīya*. A la suite du *viśeṣabhāgīya*, trois, en exceptant le *hānabhāgīya* [1]. A la suite du *nirvedhabhāgīya*, le seul *nirvedhabhāgīya*.

Nous avons vu (viii. 15 a-c) que, « immédiatement après un recueillement *śuddhaka* ou *anāsrava* d'une certaine terre, peut naître un recueillement *śuddhaka* ou *anāsrava* de la troisième terre vers le haut ou vers le bas ». Quand cela se produit, l'ascète franchit une terre et change le caractère du recueillement : il pratique ce qu'on nomme la *vyutkrāntakasamāpatti*, le « recueillement avec transition ». Comment ce recueillement est-il réalisé ?

18 c-19 b. Ayant parcouru de deux manières et dans les deux sens les huit terres, en succession immédiate, en franchissant une terre, aller à la troisième terre d'espèce différente, c'est la *vyutkrāntakasamāpatti*. [2] [14 b]

Dans les deux sens : « aller », c'est prendre les recueillements en ordre ascendant *(anuloma)* ; « revenir », c'est prendre les recueillements en ordre descendant.

De deux manières, recueillement *anāsrava* et recueillement *sāsrava*. [Il s'agit du recueillement *śuddhaka*, non pas du *kliṣṭa*]

Les huit terres : quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas*.

En succession immédiate : de proche en proche.

En franchissant une terre : en sautant une terre.

L'exercice préparatoire *(prayoga)* comporte quatre disciplines successives : 1. pratique des huit recueillements *sāsrava* en ordre ascendant et descendant ; 2. cette pratique étant assurée, pratique

pas progrès, succède *sthitibhāgīya* lorsque le recueillement pur s'affermit et qu'il va y avoir progrès *(viśeṣagamana)*.

1. *anyatra hānabhāgīyād iti / viśeṣabhāgīyād dhīyamānasya sthitibhāgīyāparityāge tasyaivotpattiyogāt.*

2. sa brgyad rnam gnis ḥbrel pa daṅ / gcig brgal soṅ zhiṅ oṅs nas ni / ris mi mthun pa gsum par ḥgro / thod brgal gyi ni sñoms ḥjug yin = ... *vyutkrāntakasamāpattir visabhāgatṛtīyagā //*

Mahāvyutpatti, 68, 5 ; voir Kośa, ii. 44 d, trad. p. 210. — Visuddhimagga, 374 (Atthasālinī, 187) : *jhānānulomato jhānapaṭilomato jhānukkantito.*

des sept recueillements *anāsrava* en ordre ascendant et descendant ; 3. cette pratique étant assurée, pour conquérir la maîtrise en recueillement, passer du premier *dhyāna sāsrava* dans le troisième *dhyāna* de même qualité ; de celui-ci dans l'*ākāśānantyāyatana*, de celui-ci dans l'*ākiṃcanya* ; et redescendre de même, tous ces recueillements étant *sāsrava* ; 4. cette pratique étant assurée, pratiquer de même, dans les deux sens, les recueillements *anāsrava*.

Lorsque l'ascète est capable de passer du premier *dhyāna sāsrava* dans le troisième *dhyāna anāsrava*, de celui-ci dans l'*ākāśānantyāyatana sāsrava*, de celui-ci dans l'*ākiṃcanyāyatana anāsrava*, et de revenir de la même manière, alors se trouvent réalisés l'allée dans le troisième recueillement de qualité différente et le retour de ce recueillement ; la *vyutkrāntakasamāpatti* est « achevée ».[1]

Il est impossible de franchir deux terres et d'entrer dans la quatrième, parce que la quatrième terre est trop éloignée.

La *vyutkrāntakasamāpatti* n'est pratiquée que par les hommes des trois *dvīpas* ; par des Arhats de la catégorie *asamayavimukta* (vi. 57), parce qu'ils ont détruit les passions *(kleśa)*, parce qu'ils possèdent la maîtrise en recueillement. [15 a]. Les Dṛṣṭiprāptas (vi. 31 c) sont de facultés aiguës *(tīkṣṇendriya)* et possèdent la maîtrise en recueillement ; mais la première condition leur fait défaut. Les Arhats de la catégorie *samayavimukta* ont détruit les passions, mais la deuxième condition fait défaut. Les uns et les autres sont donc incapables de pratiquer la *vyutkrāntakasamāpatti*.

Combien de *dhyānas* et d'*ārūpyas* peuvent être pratiqués, « actualisés » (*saṃmukhībhāva)*, par les êtres des différentes terres ?

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang diffère : .... (3) pratiquer les *sāsravas* et *anāsravas* en ordre mêlé et continu (c'est-à-dire : de premier *dhyāna sāsrava*, entrer dans deuxième *dhyāna anāsrava)* ; (4) pratiquer les *sāsrava* en ordre discontinu (c'est-à-dire : du premier *dhyāna* entrer dans le troisième ....) ; (5) de même en ce qui concerne les *anāsravas* ; (6) pratiquer les *sāsravas* et *anāsravas* en ordre mêlé et discontinu. — La Vibhāṣā, 165, 11, diffère : 1. bonne pensée du Kāmadhātu, 2. recueillement *sāsrava*, aller et retour, jusque *bhavāgra*, 3. recueillement *anāsrava*, aller et retour, 4. *sāsrava* en sautant, 5. *anāsrava* en sautant, 6. *sāsrava* et *anāsrava* en sautant.

19 c-d. Les *dhyānas* et les *ārūpyas* ont pour point d'appui *(āśraya)* des êtres de leur terre ou d'une terre inférieure. [1]

Un être du *bhavāgra* (= *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*) peut réaliser le recueillement de *bhavāgra*. Le peuvent aussi réaliser les êtres des terres inférieures jusqu'au Kāmadhātu. De même les recueillements des autres terres peuvent être réalisés par les êtres qui se trouvent dans la terre de ces recueillements ou dans des terres inférieures. Mais un être né dans une terre supérieure ne peut pas réaliser le recueillement d'une terre inférieure :

19 d. Le recueillement inférieur n'a pas d'utilité. [2]

Le recueillement d'une terre inférieure ne présente pas la plus petite utilité pour un être né dans une terre supérieure, parce que ce recueillement est, en comparaison, médiocre. [3]

Telle est la règle générale, qui souffre une exception :

20 a-b. Mais, dans le *bhavāgra*, c'est en entrant dans le recueillement *ārya* d'*ākiṃcanya* qu'on détruit les vices. [4]

Un être né dans le *bhavāgra* réalise le recueillement *ārya*, c'est-à-dire *anāsrava*, d'*ākiṃcanyāyatana* pour détruire les passions relatives au *bhavāgra*. En effet le chemin pur *(anāsrava)* ne peut être pratiqué dans le *bhavāgra* *(svasyābhāvāt)*[5]; d'autre part, l'*ākiṃcanya* est tout proche *(abhyāsa = saṃnikṛṣṭatva)*.

1. bsam gtan gzugs med raṅ daṅ ni / ḥog saḥi rten can = [*svādhobhūmyāśrayā dhyānārūpyāḥ*]

2. ḥog dgos med.

3. Hiuan-tsang : 1. car il n'y a pas d'utilité à ce qu'un être d'une terre supérieure produise recueillement inférieur ; 2. car sa propre terre l'emporte sur ce recueillement ; 3. car la force de ce recueillement est faible ; 4. car il a rejeté ce recueillement ; 5. car ce recueillement est objet de dégoût.

4. srid rtse ḥphags pa ci yaṅ med / mṅon sum byas nas zag pa zad = *āryākiṃcanyasāṃmukhyād bhavāgre tv āsravakṣayaḥ*.

Les deux traducteurs chinois ont lu : *āryā ākiṃcanyasāṃmukhyāt* ...

5. Voir ii. 45 a-b (trad. p. 221) ; vi. 73 a-b ; ci-dessus p. 145, 168. — Vyākhyā : *yāvad eva saṃjñāsamāpattis tāvad ājñāprativedha iti vacanāt* (Aṅguttara, iv. 426).

Quel est l'objet des recueillements de *dhyāna* et d'*ārūpya ?* [15 b]

20 c. Associé à la soif, le recueillement a pour objet son propre *bhava.*[1]

Recueillement associé à la soif = recueillement de délectation (viii. 6). — Il a pour objet « son *bhava* », c'est-à-dire « le *bhava* de sa terre » ; par *bhava* on entend : « ce qui est *sāsrava* » [Ceci est une autre manière d'exposer la doctrine de viii. 6 : le recueillement de délectation a pour objet le recueillement *śuddhaka (*bon, mais *sāsrava),* non pas l'*anāsrava*]. — Il n'a pas pour objet une terre inférieure, car l'ascète qui pratique le recueillement de délectation d'une certaine terre est détaché de la terre inférieure [2]. Il n'a pas pour objet une terre supérieure, car les terres sont déterminées, délimitées par la soif [3]. Il n'a pas pour objet l'*anāsrava,* ce qui impliquerait qu'il est bon [4].

20 d. Le recueillement bon a pour objet tout ce qui existe.[5]

Le recueillement bon *(subha),* c'est-à-dire *śuddhaka* ou *anāsrava,*

1. sred bcas raṅ gi srid la dmigs = [*satṛṣṇaṃ svabhavālambam*] (Voir ci-dessus p. 146).

2. On a vu que le *dhyāna* « de délectation » a pour objet le *dhyāna* pur *(śuddhaka),* non pas l'*anāsrava.* — Entendons : « Il ne porte pas sur le *dhyāna* pur d'une terre inférieure ».

3. La Vyākhyā, dont le texte est malheureusement peu sûr, explique : *tṛṣṇāparicchinnatvād bhūmīnām iti / yā yasyāṃ bhūmau tasyām eva bhūmāv anuśayanāṃ(?) tayā sā bhūmiḥ paricchinnā bhavati / anyathā hi tasyottaratvaṃ (?) na sidhyed ekabhūmisthānāntaravat / ata evauttarādharye 'pi sthānāntarāṇāṃ trayāṇām trayāṇām aṣṭānāṃ caikabhūmitā sidhyati tṛṣṇāvyatihārayogāt.*

C'est la *tṛṣṇā* qui détermine la *bhūmi.* C'est ainsi que les trois *sthānas* ou « lieux » des cieux des trois premiers *dhyānas* et les huit *sthānas* du ciel du quatrième *dhyāna* ne font qu'une *bhūmi,* bien que ces lieux soient superposés, parce que la même *tṛṣṇā* prend gîte-et-croissance dans toute la *bhūmi* à laquelle elle appartient (v. 17). — Voir iii. 3 c, définition des Dhātus.

4. *nānāsravaṃ kuśalatvaprasaṅgād iti tatprārthanā hi kuśaladharmacchandaḥ :* Le désir de l'*anāsrava* n'est pas soif, mais « désir du bien ». — Kośa, v. 16, p. 36.

5. bsam gtan dge yul yod dgu yin = *dhyānaṃ sadviṣayaṃ śubham //*

prend pour objet tous les *dharmas*, c'est-à-dire ce qui existe, *saṃskṛta* et *asaṃskṛta* [1]. Toutefois

21 a-b. Les *ārūpyas* bons des terres principales n'ont pas pour objet le *sāsrava* inférieur. [2]

Les recueillements bons pratiqués dans les terres principales d'Ārūpya — par opposition aux recueillements de *dhyāna* et aux recueillements pratiqués dans les *sāmantakas* d'Ārūpya (viii. 22) — n'ont pas pour objet les *dharmas* impurs *(sāsrava)* des terres inférieures *(sāsravādharavastu)*, mais bien les *dharmas* de leur terre ou d'une terre supérieure.

En ce qui concerne les *dharmas* purs *(anāsrava)* : ils prennent pour objet, ils portent sur l'ensemble de l'*anvayajñāna* (vii. 3 c), le *sarvānvayajñānapakṣa* ; ils ne portent pas sur le *dharmajñāna* (dont l'objet, à savoir le Kāmadhātu, est trop éloigné) ; ils ne portent pas non plus sur la destruction (laquelle est *anāsrava)* d'une terre inférieure *(adhobhūminirodha)*, ce qui ne serait possible que s'ils portaient sur cette terre.

Les recueillements pratiqués dans les *sāmantakas* d'Ārūpya ont pour objet la terre inférieure, car ils comportent un *ānantaryamārga* dont le seul objet est la terre inférieure. [3]

Parmi les trois espèces de recueillement — *anāsrava, śuddhaka, kliṣṭa,* supramondain, pur, souillé — des *dhyānas* et des *ārūpyas*, laquelle détruit les passions *(kleśas)* ? [16 a]

21 c-d. Les *kleśas* sont abandonnés par le fait de l'*anāsrava*. [4]

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang : « Il a pour objet tout *saṃskṛta* de sa terre, des terres inférieures et supérieures, et l'*asaṃskṛta*. Toutefois les *asaṃskṛtas* non-définis ne sont pas l'objet du recueillement *anāsrava* ».

2. gzugs med dṅos gzhi dge rnams kyi / spyod yul zag bcas ḥog ma min = *na maulāḥ kuśalārūpyāḥ sāsravādharagocarāḥ* /

3. Pour se détacher du quatrième *dhyāna*, l'ascète entre dans le *sāmantaka* du premier *ārūpya* et considère le quatrième *dhyāna* comme grossier, etc. (vi. 49) : c'est l'*ānantaryamārga* du détachement du quatrième *dhyāna*. — Voir iii. 35 a, sur le *sāmantaka* d'*ākāśānantya* et sur les Ārūpyas.

4. zag pa med pas ñon moṅs rnams / spoṅ ṅo.

Tout recueillement *anāsrava* est capable de couper les *kleśas*; non pas le *śuddhaka*, ni, à plus forte raison, le *kliṣṭa*.

Le *śuddhaka* ne coupe pas les *kleśas* d'une terre inférieure, car l'ascète ne peut obtenir le recueillement *śuddhaka* d'une certaine terre que parce qu'il est détaché *(virakta)* à l'endroit de la terre inférieure, dégagé des *kleśas* de la terre inférieure [1]; il ne coupe pas les *kleśas* de sa terre, car il ne contrecarre pas ces *kleśas* [2]; il ne coupe pas les *kleśas* d'une terre supérieure, parce qu'ils sont plus raffinés qu'il n'est lui-même. [3]

21 d. Et aussi au moyen du *sāmantaka*, même pur. [4]

Les *sāmantakas* des *dhyānas* et des *ārūpyas*, fussent-ils « purs » [5], coupent les *kleśas*, parce qu'ils s'opposent à la terre inférieure. [6]

Combien y a-t-il de *sāmantakas*?

22 a. Aux recueillements principaux, huit *sāmantakas*. [7]

Chaque recueillement principal *(maula)* a un *sāmantaka*, un recueillement liminaire, par lequel on entre dans le recueillement principal *(yena tatpraveśaḥ)*.

Les *sāmantakas* sont-ils de trois sortes, souillés, purs, *anāsrava*, comme sont les recueillements principaux ? Possèdent-ils les mêmes sensations *(vedanā*, à savoir *prīti* pour les deux premiers *dhyānas*, *sukha* pour le troisième, *upekṣā* pour le quatrième) que ceux-ci ?

1. *vītarāgatvān nādhaḥ.*

2. *tadapratipakṣatvāt.* — Vyākhyā : *na hi bhavena bhavaniḥsaraṇam astīti* (voir ci-dessus viii. p. 141).

3. *viśiṣṭataratvān nordhvam iti nordhvabhūmikāḥ kleśā adharabhūmikena śuddhakena prahīyante.*

4. ñer sṅogs dag pas kyaṅ.

5. *śuddhakenāpīty apiśabdād anāsraveṇāpīti saṃbhavatas tv etad uktam.*

6. *adhobhūmikapratipakṣatvāt.* — *kāmāvacarā hi kleśāḥ prathamadhyānasāmantakena prahīyante / prathamadhyānabhūmikā dvitīyadhyānasāmantakena / evaṃ yāvad ākiṃcanyāyatanabhūmikā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanasāmantakena.*

7. de dag la ni ñer sṅogs brgyad = [*teṣu sāmantakā aṣṭau*]

22 b. Purs ; sensation d'indifférence. [1]

Les *sāmantakas* sont exclusivement *śuddha*, purs, associés à la sensation d'indifférence, parce qu'ils « vont » par effort *(yatnavāhya = abhisaṃskāravāhya)* [2], parce que l'horreur de la terre inférieure n'a pas disparu [3], parce qu'ils sont le chemin par lequel on se détache de la terre inférieure [4]. — Donc ils ont seulement sensation d'indifférence ; ils ne sont pas associés à délectation.

22 c. Le premier est aussi *ārya*. [5]

Le premier *sāmantaka* est nommé *anāgamya* [6]. Il est de deux espèces, pur *(śuddhaka)* et *ārya*, c'est-à-dire *anāsrava*. [16 b]

La pensée de *sāmantaka* par laquelle on entre dans une existence est souillée *(kliṣṭa)* ; mais la pensée de *sāmantaka* par laquelle on entre en recueillement, ne peut être souillée, car nous avons réfuté cette thèse (ci-dessus, p. 178, l. 15). [7]

1. dag pa bde min sdug bsṅal min. — Voir iii. 35 d, vii. 26 a, viii. 22 c.

2. *anabhisaṃskāravāhī mārgaḥ prītisukhābhyāṃ saṃprayujyate / tāni ca sāmantakāni yatnavāhyāni sābhisaṃskāravāhyāni.*

3. *adhobhūmyudvegānapagamāt.* — Par conséquent la *prīti* et le *sukha* y manquent : *prītisukhayor ayoga iti.*

4. *vairāgyapathāc ca nāsvādanasaṃprayuktāni.* — Etant chemin de détachement, ils ne peuvent être associés à délectation, donc ils sont purs.

5. daṅ po ḥphags pa haṅ.

6. Explication du terme *anāgamya*, vi. 44 d, p. 228, note ; ci-dessous p. 181 n. 2. A vrai dire les *sāmantakas* ou recueillements liminaires de tous les *dhyānas* et *ārūpyas* peuvent être nommés *anāgamya*, parce qu'ils ne peuvent entrer dans le recueillement principal et parce qu'ils coupent les *kleśas*. Mais Saṃghabhadra dit que le nom d'*anāgamya* est réservé au *sāmantaka* du premier *dhyāna* pour montrer que ce *sāmantaka* diffère des autres. L'ascète le produit avant d'être entré dans un état quelconque de recueillement et, quand il s'y trouve, il n'éprouve pas de délectation *(āsvādana)*. Les autres *sāmantakas* sont produits par la force d'un recueillement antérieur ; l'ascète qui s'y trouve peut éprouver délectation [Ceci ne paraît pas conciliable avec les définitions de Vasubandhu]. La Vibhāṣā dit : « On le nomme *anāgamya*, parce qu'il est produit sans qu'on soit arrivé *(an-āgamya)* à la terre principale *(maulabhūmi)*, car les qualités de la terre principale en sont absentes ».

7. En disant que le *sāmantaka* est le chemin par lequel on se détache d'une terre inférieure. — D'après Paramārtha. — La Vyākhyā explique la première

22 c. D'autres disent qu'il est triple. [1]

D'autres docteurs disent que le *sāmantaka anāgamya* est aussi associé à délectation. [2]

Le *dhyānāntara* diffère-t-il, ou ne diffère-t-il pas, du *sāmantaka ?* Il en diffère. En effet le *sāmantaka* est la porte du détachement d'une terre inférieure ; ce qui n'est pas le cas pour le *dhyānāntara.* En outre

22 d. Le *dhyānāntara* est sans *vitarka.* [3]

Le premier *dhyāna* principal *(maula)* et le premier *sāmantaka* sont associés à *vitarka* et *vicāra.* Dans les sept recueillements supérieurs (les *māulas* avec leurs *sāmantakas),* il n'y a ni *vitarka,* ni *vicāra.* Seul le *dhyānāntara* est muni de *vicāra,* sans être muni de

phrase du Bhāṣya : *aṣṭāsv api dhyānārūpyeṣu yasya yat sāmantakaṃ tasya tena sāmantakacittena kliṣṭenāsamāhitena saṃdhibandha ity eṣa siddhānta ity ata idam ucyate yady api sāmantakacitteneti vistaraḥ.* — La première pensée d'une existence de *dhyāna,* l'*upapattibhava* (iii. 38), appartient au *sāmantaka* de ce *dhyāna ;* elle est souillée de tous les *kleśas* de la terre de ce *dhyāna.*

1. kha cig gsum.

Vibhāṣā, 140, 1. — Quelques-uns disent que les terres de *sāmantaka* comportent « joie » *(prīti),* car le Sūtra dit qu'en s'appuyant sur la joie on abandonne la tristesse *(daurmanasya).* — D'après d'autres sources : « La joie du *sāmantaka* du premier *dhyāna* comporte « mouvement » et n'est pas comme celle du *dhyāna* principal .... Les deux *sāmantakas* suivants comportent *sukha* ». — Vibhāṣā, 164, 5 : Les Dārṣṭāntikas disent que les *sāmantakas* sont seulement bons ; on explique qu'ils sont bons, souillés, non définis.

2. Hiuan-tsang ajoute : « Parce que celui qui ne produit pas le recueillement principal s'attache aussi au *sāmantaka* ». — La Vyākhyā dit : En raison de l'aptitude *(paṭutva)* de l'*anāgamya :* il peut être *anāsrava,* il peut de même être associé à délectation. Telle est l'intention. Saṃghabhadra explique : *maulapratispardhitvād āsvādanasamāpattisadbhāvāt.*

3. rtog med bsam gtan khyad par can = *atarkaṃ dhyānam antaram* //

Sources pâlies, Points of Controversy, p. 329 (Psychological Ethics, p. 43, 52, Theragāthā, 916, avec un autre *pañcaṅgika samādhi) ;* Kośa, viii. 2 a-b, p. 133, 23 c.

Sur le *dhyānāntara* et la théorie des Saṃmitīyas et Andhakas, Kathāvatthu, xviii. 7.

vitarka : par conséquent il l'emporte sur le premier *dhyāna* et est inférieur au deuxième. C'est pourquoi on le nomme *dhyānāntara*. [1]

D'où cette conséquence que, dans les terres supérieures, il n'y a pas de *dhyānāntara*, car les autres terres ne présentent pas, comme la première, un haut et un bas *(viśeṣābhāvāt)*. [2]

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Ce *dhyāna* est dissocié de *vitarka*. On le nomme *dhyānāntara*, parce qu'il est différent de deux *dhyānas*. Comme il l'emporte sur le premier *dhyāna*, il n'est pas placé dans le premier *dhyāna*. Il n'est pas placé non plus dans le deuxième, etc., vu l'absence de *viśeṣa* ».

On peut douter que les traducteurs chinois aient bien compris.

La Vyākhyā dit : Le Bhāṣya a : *dhyānaviśeṣatvāt*, c'est-à-dire : « Le premier *dhyāna* principal, par le départ du *vitarka*, devient plus distingué et reçoit le nom de *dhyānāntara* » = *tad eva maulaṃ prathamaṃ dhyānaṃ vitarkāpagamād viśiṣṭaṃ dhyānāntaram ucyata ity arthaḥ*.

2. *viśeṣābhāvāt* = *yathā prathame dhyāne viśeṣo bhavati kvacid vitarkavicārau kvacid vicāra eveti na tathā dvitīyādiṣv iti / ato* [*dvitīyādiṣu*] *dhyāneṣu na vyavasthāpyate dhyānāntaram*.

Samghabhadra reproduit le texte de Vasubandhu (version de Hiuan-tsang) et ajoute des explications utiles sur l'*anāgamya* et le *dhyānāntara*. Nous découpons ces explications en paragraphes.

a. C'est dire que le *dhyānāntara*, qui est compris dans le premier *dhyāna*, diffère de celui-ci par le fait qu'il a en moins le *vitarka*. Dans les terres supérieures (deuxième *dhyāna*, etc.), quels sont les *dharmas* dont la suppression donnerait naissance à un *dhyānāntara* ? Donc il y a un *dhyānāntara* dans le premier *dhyāna*, non pas dans les terres supérieures.

b. Le Sūtra ne dit-il pas que sept recueilllements *(samāpatti)* — à savoir les quatre *dhyānas* et les trois premiers *ārūpyas* — sont les points d'appui [de la Prajñā pure, des « qualités », viii. 20 a, 27 c] ? Comment établissez-vous qu'il y a en outre un *anāgamya*, un *dhyānāntara* ?

c. Nous savons qu'il y a un *anāgamya* par l'Ecriture et par le raisonnement. Le Sūtra dit : « Celui qui n'est pas capable d'entrer dans le premier *dhyāna*, etc., et d'y demeurer, il obtient ici-bas la destruction des *āsravas* au moyen de la Prajñā *ārya* ou pure *(anāsrava)* ». S'il n'y a pas d'*anāgamya*, quel peut être le point d'appui de cette Prajñā ?

En outre, le Sūtra de la bonne moralité *(suśīlasūtra ?)* dit : « Il y a un homme délivré-par-la-Prajñā *(prajñāvimukta*, vi. 64) qui n'a pas obtenu le *dhyāna* principal *(mauladhyāna* : le *dhyāna* proprement dit) ». Or n'est-ce pas en prenant point d'appui sur le *dhyāna* que l'ascète obtient la délivrance-par-la-Prajñā ? [Donc il y a un *dhyāna* qui n'est pas *maula*, à savoir le *dhyāna* liminaire, l'*anāgamya*. — Sur le caractère mixte de l'*anāgamya*, iii. 35 d].

d. Quant au *dhyānāntara*, le Sūtra dit qu'il y a trois *samādhis*, *sa-vitarka*,

A combien de catégories appartient-il ? Quelle sensation comporte-t-il ?

23 a. De trois sortes ; sensation d'indifférence. [1]

Il peut être associé à délectation, pur *(śuddhaka), anāsrava.* — Comme les recueillements liminaires *(sāmantaka),* il comporte la sensation ni-désagréable-ni-agréable, car il est associé à l'*upekṣendriya* (iv. 48). Il va par effort *(abhisaṃskāravāhin)* [2] et ne peut donc être associé à satisfaction *(saumanasya).* Donc on le considère comme « route difficile » *(duḥkhā pratipad,* vi. 66).

Quel est le fruit du *dhyānāntara ?*

23 b. Il a pour fruit Mahābrahmā. [3]

Quiconque pratique au plus haut degré ce recueillement renaît en qualité de Mahābrahmā.

Nous avons expliqué les *samāpattis* [4]. Quels sont les *samādhis ?*

sa-vicāra, etc. (viii. 23 c). Il dit que le premier *dhyāna* est muni de *vitarka* et *vicāra ;* que, dans le deuxième et les suivants, *vitarka* et *vicāra* ont cessé. S'il n'y avait pas de *dhyānāntara,* quel *samādhi* serait « avec *vicāra* et sans *vitarka* » ? Parce que les *citta-caittas* cessent graduellement, il convient qu'il y ait un *dhyāna* avec *vicāra* et sans *vitarka.*

En outre, en dehors du *dhyānāntara,* quelle cause à la naissance de Mahābrahmā souverain du monde (Kośa, viii. 23 b) ?

e. Le Bouddha ne parle pas d'*anāgamya* et de *dhyānāntara :* c'est que l'un et l'autre sont compris dans le premier *dhyāna.* En nommant le premier *dhyāna,* il les nomme.

f. Le premier « vestibule », *sāmantaka,* reçoit le nom d'*anāgamya* parce qu'on veut le distinguer des autres. Le *dhyāna* ne naît pas avant qu'on soit entré dans ce premier *sāmantaka.* (Voir ci-dessus vi. 44 d, p. 228).

1. rnam gsum de bde mi sdug min.

2. Ailleurs *abhisaṃskāravāhya ;* voir iv. 78 c, p. 168 *(vahati = gacchati),* vi. 66 a, 71 d.

3. de ni thsaṅs chen ḥbras bu can. — Voir ii. 41 d.

4. Manque dans Paramārtha. — Hiuan-tsang, *samāpatti* = tèng-tché (clef 133), *samādhi* = tèng tch'ê (tenir, *dhar).*

Vibhāṣā, 172, 9. — Les opinions diffèrent sur la différence entre *samādhi* et *samāpatti.* — *Samādhi* s'entend d'un recueillement momentané *(kṣaṇika) ;*

Le Sūtra [1] dit qu'il y a trois sortes de *samādhis* : 1. *samādhi* avec *vitarka* et *vicāra* ; 2. *samādhi* sans *vitarka* et avec seulement *vicāra* ; 3. *samādhi* sans *vitarka* et sans *vicāra.*

Le *dhyānāntara* est le *samādhi* sans *vitarka* et avec *vicāra.* Relativement au *dhyānāntara,*

23 c-d. Jusque là, *samādhi* avec *vitarka* et *vicāra* ; au-delà, *samādhi* sans l'un et l'autre. [2]

Tout *samādhi* qui se trouve en dessous du *dhyānāntara* est appelé « avec *vitarka* et *vicāra* ». Il s'agit du premier *dhyāna* et de tout autre *samādhi* s'appuyant sur le premier *dhyāna.* [3]

Au-dessus du *dhyānāntara,* tout *samādhi* est « sans *vitarka,* sans *vicāra* », depuis le *sāmantaka* du deuxième *dhyāna* jusqu'au quatrième *ārūpya.*

samāpatti d'un recueillement prolongé *(prābandhika).* — Les *samādhis* comportent toujours la pensée *(citta)* ; ils sont *sacittaka* ; cette pensée peut être ou *samāhita,* recueillie, ou *vyagra* (ou *vikṣipta,* i. 33 c-d) dispersée. Les *samāpattis* (ii. 44 d, p. 213) sont accompagnées de pensée ou exemptes de pensée (par exemple *asaṃjñisamāpatti* et *saṃjñāveditanirodhasamāpatti).* Donc on a : 1. exclusivement *samādhi,* le [simili]-recueillement associé à pensée *vyagra* [On comprend mal comment la pensée non *samāhita* peut être en *samādhi,* voir ci-dessus p. 128 n. 3 ; mais il est certain que la pensée de Kāmadhātu peut être en *samādhi,* viii. 25 a, etc.] ; 2. exclusivement *samāpatti,* les états exempts de pensée ; 3. *samādhi* et *samāpatti,* tout état de pensée recueillie. — *śamatha,* un état accompagné de pensée, de pensée recueillie.

Un sommaire traditionnel du viiie chapitre veut qu'il traite 1. des *dhyānas,* 2. des *ārūpyas,* 3. des *samāpattis* (tout ce qui est « recueilli », *samāhita,* avec ou sans pensée (voir ii. 44 d, p. 213) ; 4. des *samādhis,* c'est-à-dire au sens propre le groupe *śūnyatāsamādhi* (viii. 24).

1. Madhyama, 17, 22, Dīrgha, 9, 2, Saṃyukta, 18, 25 ; Dīgha, iii. 219, 274, Majjhima, iii. 162, Saṃyutta, iv. 363, Aṅguttara, iv. 300, Kathāvatthu, ix. 8 et trad. p. 239, note ; ailleurs ne sont distingués que le *savitarka-savicāra* et l'*avitarka-avicāra,* Saṃyutta, v. 111 etc. [Rôle de l'*avitakka-avicāra* dans la lecture de la pensée d'autrui, Dīgha, iii. 104]. — Voir Compendium, Introduction, 58, Visuddhimagga, 169.

Vibhāṣā, 145, 6. — Les Dārṣṭāntikas pensent qu'il y a *vitarka-vicāra* jusque dans le Bhavāgra.

2. man chad rtog dpyod bcas pa yi / tiṅ ḥdzin yan chad gñis ka med. — Sur *vitarka-vicāra,* p. 133 n. 1.

3. Hiuan-tsang : « Il s'agit du premier *dhyāna* et de son *sāmantaka* ».

Le Sūtra [1] enseigne qu'il y a trois recueillements nommés *śūnyatāsamādhi, ānimittasamādhi, apraṇihitasamādhi,* méditations de la vacuité, du Sans-caractères, de non prise en considération. [17 b]

24 a. L'*ānimitta* a les aspects du Tranquille. [2]

1. Dīrgha, 8, 12 ; Ekottara, 16, 15, 41, 16 ; Dīgha. iii, 219 : *suññato samādhi, animitto samādhi, appaṇihito samādhi ;* Dhammasaṅgaṇi, 344, 505 ; Vibhanga, Préface, p. xviii ; Atthasālinī, 221 et suiv. ; Sūtrālaṃkāra, xviii. 77-79. — Aṅguttara, iii. 397, *animitta cetosamādhi.* — Ci-dessous p. 187 n. 2.

a. Vibhāṣā, 104, 6. — Les *samādhis* sont innombrables ; pourquoi dire qu'ils sont trois ? En se plaçant au point de vue du contrecarrant *(pratipakṣa),* au point de vue de l'intention *(āśaya),* au point de vue de l'objet *(ālambana) :* 1. le *śūnyatāsamādhi* contrecarre la « croyance au moi » *(satkāyadṛṣṭi) ;* comme il considère les choses sous les « aspects » de non-moi et de vide, il s'oppose aux « aspects » de moi et de mien ; 2. l'*apraṇihitasamādhi* est le *samādhi* où il y a non intention *(āśaya),* non volonté *(praṇidhāna)* à l'endroit de tout *dharma* des trois Dhātus (ou *bhava, tribhava,* « triple existence », i. 8 c). Il n'y a pas complète absence de *praṇidhāna* à l'endroit du Chemin ; mais, quoique le Chemin repose sur le *bhava,* l'intention relative au Chemin n'a pas de rapport avec le *bhava ;* 3. l'*ānimittasamādhi* a un objet libre des *nimittas,* à savoir de *rūpa,* de *śabda,* etc. — Pour d'autres, les trois *samādhis,* dans l'ordre, contrecarrent la *satkāyadṛṣṭi,* le *śīlavrata* et la *vicikitsā.*

b. La Bodhisattvabhūmi, fol. 106 a, range les *samādhis* dans l'ordre suivant : *śūnyatā, apraṇihita, ānimitta,* et en donne une définition très différente de celle de Vasubandhu.

tatra katamo bodhisattvasya śūnyatāsamādhiḥ / iha bodhisattvasya sarvābhilāpātmakena svabhāvena virahitaṃ nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu paśyataḥ yā cittasya sthitiḥ ayam asyocyate śūnyatāsamādhiḥ / apraṇihitasamādhiḥ katamaḥ / iha bodhisattvasya tad eva nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu mithyāvikalpasamutthāpitena kleśena parigṛhītatvād anekadoṣaduṣṭaṃ samanupaśyato yā āyatyāṃ tatrāpraṇidhānapūrvakā cittasthitir ayaṃ asyāpraṇihitasamādhir ity ucyate / ānimittasamādhiḥ katamaḥ / iha bodhisattvasya tad eva nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu sarvavikalpaprapañcanimittāny apanīya yathābhūtaṃ śāntato manasi kurvato yā cittasthitir ayam asyocyate ānimittasamādhiḥ /

Le deuxième *samādhi* se réfère au conditionné *(saṃskṛta)* pour lequel on ne forme pas de *praṇidhāna ;* le troisième à l'inconditionné (Nirvāṇa), objet de *praṇidhāna ;* le premier à l'inexistant *(asat),* le moi, le mien, à l'endroit duquel on ne forme ni *praṇidhāna* ni *apraṇidhāna,* mais qu'on regarde seulement comme vide.

2. mthsan med zhi baḥi rnam pa daṅ. — Il faut entendre : « L'*ānimitta* a les

Le recueillement associé (*saṃprayukta*) aux aspects (*ākāra*) de la vérité de la destruction (*nirodhasatya*) — c'est-à-dire le recueillement dans lequel l'ascète considère le *nirodha* — est nommé *ānimitta*, *ānimittasamādhi*. Ce recueillement a donc quatre aspects. [1]

Pourquoi reçoit-il ce nom ? — Parce que le Nirvāṇa ou *nirodha*, étant libre de dix *nimittas*, est nommé *animitta*. Le recueillement qui a le Nirvāṇa pour objet est donc l'*ānimitta* [2]. Les dix *nimittas*, marques ou caractères, sont : a. les cinq *āyatanas*, sources externes de la connaissance sensible, couleur-figure (*rūpa*), son, etc. ; b. mâle et femelle ; c. les trois *saṃskṛtalakṣaṇas* (ii. 45), naissance, durée-changement, mort.

24 b-c. Le *śūnyatā* a les aspects de vide et de non-soi. [3]

Le recueillement associé aux deux aspects de *śūnya* et d'*anātman* est nommé *śūnyatā*, *śūnyatāsamādhi*. Il a donc deux aspects, les deux derniers aspects de la vérité de la douleur.

24 c-d. L'*apraṇihita* est associé aux autres aspects des vérités. [4]

On nomme *apraṇihita*, « recueillement de non-prise en considération », le recueillement qui prend les autres aspects, soit donc dix aspects.

D'une part, les aspects *anitya* et *duḥkha* (deux premiers aspects de la vérité de la douleur) et les quatre aspects de la vérité de l'ori-

aspects du Tranquille » [Risquons-nous à traduire : *ānimittaḥ śamākāraḥ*], et non pas : « L'*ānimitta* a l'aspect tranquille », *ānimittaḥ śāntākāraḥ*.

Le Tranquille = *nirodha* = Nirvāṇa, a quatre aspects : *nirodha*, *praṇīta*, *śānta*, *niḥsaraṇa*, vii. 13 a.

1. Hiuan-tsang : « Ce *samādhi* a les quatre aspects du *nirodha* ; le *nirodha* peut être nommé *śama* [ou *śānta*] ».

2. Sur *ānimitta*, substantif et adjectif, Wogihara, Bodhisattvabhūmi, p. 19-20. — Sur *nimitta*, Kośa, ii. 14 c.

3. stoṅ ñid bdag med stoṅ ñid du / ḥjug paho = [*śūnyatānātmaśūnyataḥ* / *pravartate*]

Il faudrait étudier la « vacuité » du Petit Véhicule.

4. smon pa med pa ni / de las gzhan bden rnam pa daṅ, ce qui donne *apraṇihitas tadanyasatyākāravān*.

gine, qui provoquent « terreur » *(udvega)* [1] ; d'autre part, les quatre aspects du chemin, *mārga*, car le chemin est semblable à un radeau et doit nécessairement être abandonné. [2]

Le recueillement qui prend ces dix aspects est tourné vers le passage au-delà des choses qui sont *anitya, duḥkha, samudaya, mārga* [3] : on le nomme donc *apraṇihita*, exempt de *praṇidhāna*, exempt de « volonté vers ».

Au contraire, le Nirvāṇa, sous ses quatre aspects — objet de l'*ānimittasamādhi* — ne doit pas être abandonné ; et les deux derniers aspects de la vérité de la douleur, « vide » et « non-moi » — objets du *śūnyatāsamādhi* — ne provoquent pas la terreur, car ces deux aspects appartiennent au Nirvāṇa comme aux *saṃskṛtas*.

Ces trois *samādhis* sont de deux espèces [18 a]:

25 a. Purs ou immaculés. [4]

1. *anityaduḥkhataddhetubhya udvegāt.*

2. *mārgasya kolopamatayāvaśyatyājyatvāt.*

Voir i. 7 c-d (p. 12, n. 5).

Majjhima, i. 135 : ... *evam eva kho bhikkhave kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya / kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pāg eva adhammā.*

Vajracchedikā, p. 23 : ... *na khalu punaḥ subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahītavyo nādharmaḥ / tasmād iyaṃ tathāgatena saṃdhāya vāg bhāṣitā / kolopamaṃ dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva prahātavyāḥ prāg evādharmā iti.*

Bodhicaryāvatāra, ix. 33 : *adhigata upeye paścāt kolopamatvād upāyasyāpi prahāṇam.*

Comparer la *bhisī (vṛṣī*, radeau) de Suttanipāta, 22 : « I have passed over ... these is no (further) use for a raft ».

Dans Saṃyutta, iv. 174-175, le *magga* est un radeau, mais il n'est pas dit qu'on doive l'abandonner.

La Vajracchedikāṭīkā (Tandjour, Mdo, xvi. 237 b) cite le Ratnakaraṇḍa, où la formule : *kolopamaṃ dharmaparyāyam .... prāg evādharmāḥ*, est complétée par les mots : *ye dharmāḥ prahātavyā na te dharmā nāpy adharmāḥ.*

Il faudrait examiner le sens de *dharma* et *adharma* dans les diverses sources.

3. *tadatikramābhimukhatvāt.*

4. dag daṅ dri ba med de dag = [*śuddhakā amalāś caite*]. — Voir viii. 5.

Ils sont purs, *śuddhaka*, ou immaculés, *amala*, c'est-à-dire *anāsrava*, suivant qu'ils sont mondains ou supramondains. Mondains, ils existent dans les onze terres ; supramondains dans les terres où existe le Chemin.[1]

25 b. Immaculés, ils sont les trois *vimokṣamukhas.*[2]

Lorsqu'ils sont *anāsrava*, ils reçoivent le nom de *vimokṣamukha*, « porte de la délivrance », parce qu'ils sont effectivement la « porte », *dvāra*, du Nirvāṇa ou *mokṣa*. On a : *śūnyatāvimokṣamukha, ānimittavimokṣamukha, apraṇihitavimokṣamukha.*

25 c-d. Il y a encore trois autres *samādhis* nommés *śūnyatāśūnyatā*, etc.[3]

1. Exclure le Kāmadhātu, le *bhavāgra*, les *sāmantakas* à partir du *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*.

2. dri med rnam thar sgo gsum mo.

Paṭisambhidāmagga, ii. 35 : *tayo me bhikkhave vimokkhā suññato vimokkho animitto vimokkho appaṇihito vimokkho* ; ibid. ii. 67. — Dhammasaṅgaṇi, 344, Atthasālinī, 223, Visuddhimagga, 658 (Compendium, 211, 216) ; Nettippakaraṇa, 90, 119, 126 ; Milinda, 413.

Mahāvyutpatti, 73, les trois Vimokṣamukhas, *śūnyatā, animittam, apraṇihitam* ; Madhyamakavṛtti, 246 : *trīṇi vimokṣamukhāni śūnyatānimittāpraṇihitākhyāni vimuktaye vineyebhyo bhagavatā nirdiṣṭāni* ..... ; Madhyamakāvatāra, 319 ; Deva, Catuḥśatikā, p. 497 ; Bodhisattvabhūmi, I, 17, 14 (avec la *nirodhasamāpatti*, les trois *vimokṣas* constituent l'*āryavihāra* du Bouddha).

3. stoṅ ñid stoṅ ñid ces la sogs / gzhan yaṅ tiṅ ṅe ḥdzin gsum mo = [*śūnyatāśūnyatetyādy anyat samādhitrayam punaḥ* //]

D'après Ekottara, 26, 5.

La Vibhāṣā et Hiuan-tsang dans Kośa nomment ces *samādhis* des tch'ông-*samādhis*, des *samādhis* « répétés », « accumulés », puisqu'ils sont *śūnyaśūnya* ....

La pensée qui inspire la théorie de ces *samādhis* est clairement expliquée par Saṃghabhadra : « De même qu'on brûle le bois du bûcher qui a d'abord brûlé le corps, de même lorsque le recueillement du vide *(śūnyatāsamādhi)* a brûlé les *kleśas*, l'ascète produit à nouveau le *śūnyatāsamādhi* pour obtenir dégoût-abandon à l'endroit du premier vide (= du premier *śūnyatāsamādhi)* ».

La Vibhāṣā traite de ces *samādhis*, 105, 5 : 1. A quel moment les obtient-on ? D'après une opinion, dans le *darśanamārga*, quand on obtient l'*abhisamayāntika* (vii. 21 a) ; d'après une autre opinion, dans le *bhāvanāmārga*, quand l'Ārya détaché *(virakta)* obtient le *nirmāṇacitta* (vii. 49 c) ; d'après une troisième

Nommés *śūnyatāśūnyatāsamādhi, apraṇihitāpraṇihitasamādhi, ānimittānimittasamādhi*, parce qu'ils ont respectivement pour objet — de la manière qu'on va expliquer — les *samādhis* de *śūnyatā, apraṇihita*, d'*ānimitta*.

26 a-b. Les deux premiers portent sur l'*aśaikṣa* sous les aspects de vide *(śūnya)* et d'impermanent *(anitya)*. [1]

Ils ont pour objet le *samādhi* d'Aśaikṣa : c'est-à-dire ils ont respectivement pour objet le *śūnyatāsamādhi* et l'*apraṇihitasamādhi* réalisés par un Arhat (voir viii. 27 a).

Le *śūnyatāśūnyatāsamādhi* considère le *śūnyatāsamādhi* — lequel considère les *dharmas* comme vides et non-moi *(śūnya, anātman)* — comme vide, non pas comme non-moi [2], parce que la vue de non-moi ne provoque pas la même horreur *(udvega)* que la vue de vide. [3]

opinion (opinion orthodoxe), au moment du *kṣayajñāna* (vi. 44 d), parce que, à ce moment, l'ascète cultive tous les bons *dharmas* impurs *(sāsrava)* des trois sphères (vii. 26 c). 2. Les obtient-on sans effort ? 3. Après quels *jñānas ?* 4. Au moyen de quelles terres (viii. 27 b) ? 5. Avec quel *āśraya* (viii. 27 a) ? 6. Quels *ākāras* prennent-ils ?

1. gñis ni stoṅ daṅ mi rtag par / mi slob paḥi la dmigs pa yin = [*dvayam ālambate 'śaikṣam*] *śūnyataś cāpy anityataḥ.*

2. *śūnyākāreṇa aśaikṣaṃ śūnyatāsamādhim ālambate.*

3. La Vyākhyā, citant sans doute un Śāstra ou la Vibhāṣā : *āha / kim atra kāraṇaṃ yac chūnyatāśūnyatāsamādhiḥ śūnyatākāra eva na punar anātmākāro 'pi śūnyatāvad iti / atrocyate / śūnyatākārapravṛttaśūnyatāpṛṣṭhotpādyatvāt / āha / kim arthaṃ punaḥ śūnyatākārapravṛttaśūnyatāpṛṣṭhenotpattir na punar anātmākārapravṛttaśūnyatāpṛṣṭheneti / atrocyate / tadutpattyanukūlyāt / sa eva hi śūnyatākāraḥ śūnyatāsamādhis tasya śūnyatāśūnyatāsamādher utpattāv anukūlyenāvatiṣṭhate nānātmākāraḥ / na hy evam anātmadarśanam udvejayati yathā śūnyatādarśanam / dṛṣṭeṣu hy anātmato bhaveṣv abhiratir asti saṃsāre śūnyatādarśanābhāvāt / tadyathādhvagasyāsaṃbādhādhvadarśanād api prītiḥ / ekākinas tu tacchūnyatvād aprītir iti / tadvat.*

Le *śūnyatāśūnyatāsamādhi* succède au *śūnyatāsamādhi* qui a l'aspect *śūnya*, non pas à celui qui a l'aspect *anātman*. *Śūnyatā* dégoûte plus que *anātmatā :* on continue à trouver plaisir dans les choses qu'on a reconnues *anātman*, comme le voyageur voit avec plaisir un chemin peu fréquenté *(asaṃbādha ;* MS : *asaṃbandha)*, mais, solitaire, a horreur du chemin parce que celui-ci est vide.

L'*apraṇihitāpraṇihitasamādhi* a pour objet l'*apraṇihitasamādhi* de l'Aśaikṣa — lequel *samādhi* considère les choses sous dix aspects : *anitya, duḥkha,* etc. (viii. 24 c) — en le considérant comme impermanent. Il ne le considère pas comme *duḥkha,* ni non plus comme *hetu-samudaya-pratyaya-prabhava,* car l'*apraṇihitasamādhi,* étant pur *(anāsrava),* n'est pas douleur, n'est pas cause *(hetu)*; bien que l'*apraṇihitasamādhi* soit chemin *(mārga),* l'*apraṇihitāpraṇihita* ne le considère pas non plus comme *mārga-nyāya-pratipad-nairyāṇika,* parce que le but poursuivi par l'ascète est de se dégoûter de l'*apraṇihitasamādhi.* [1]

26 c-d. L'*ānimittānimitta* a pour objet l'*asaṃkhyākṣaya* et le considère comme *śānta.* [2]

C'est-à-dire l'*ānimittānimittasamādhi* a pour objet l'*apratisaṃkhyānirodha* — « destruction qui n'est pas acquise en raison de la sapience » — de l'*ānimittasamādhi* [3], et considère ce *nirodha* sous

1. *dūṣaṇīyatvāt* — Vyākhyā : *so 'śaikṣasamādhir dūṣayitavya iti.*

2. mthsan ma med pa mthsan med ni / zhi bar ma brtags zad pa la = [*ānimittānimittas tu śāntato*] *'saṃkhyayā kṣayam.* — Voir viii. 35 b-d.

3. Il y a deux *nirodhas* de l'*ānimittasamādhi :*

a. *anityatānirodha* [ou *svalakṣaṇanirodha* ou *svarasanirodha*] (i. 20 a, trad. p. 35, ii. 45 c) : la « destruction » qui est la loi de tout conditionné *(saṃskṛta).*

b. *apratisaṃkhyānirodha* (voir i. 5 c, 6 c-d, ii. 55 d, p. 279). Le mot *nirodha* ne peut être ici légitimement traduit par destruction, mais il n'est pas impossible de dire de quoi il s'agit : lorsque l'Arhat sort de l'*ānimittasamādhi,* des pensées naissent en lui, pures ou impures, qui ne sont plus de ce *samādhi ;* si ces pensées n'étaient pas nées, de nouveaux moments d'*ānimittasamādhi* seraient nés. Au moment où naissent ces autres pensées, l'Arhat prend possession de l'*apratisaṃkhyānirodha* des nouveaux moments d'*ānimittasamādhi* qui, faute de causes, ne naîtront pas.

Vyākhyā : *kathaṃ tasya* [*ānimittasamādher*] *apratisaṃkhyānirodhaḥ / aśaikṣād ānimittāt samādher vyutthitasya tadanantaraṃ ye sāsravāḥ kṣaṇā atikrāmanty anye vānāsravā(s) yadi te notpannāḥ syur aśaikṣā ānimittakṣaṇā utpannāḥ syuḥ / teṣāṃ sāsravāṇām anyeṣām anāsravāṇāṃ votpattikāle teṣām aśaikṣāṇām ānimittakṣaṇānām apratisaṃkhyānirodho labhyate pratyayavaikalyāt / tam apratisaṃkhyānirodham ālambate śāntākāreṇa.*

L'*ānimittānimittasamādhi* prend donc comme objet l'*apratisaṃkhyāniro-*

l'aspect de « tranquille » : *śānto 'yam iti* = « Ce *nirodha* est tranquille ». [18 b]

Il n'a pas pour objet le *pratisaṃkhyānirodha* — « destruction acquise en raison de la sapience » — de l'*ānimittasamādhi,* car ce *samādhi* est pur *(anāsrava),* et il n'y a pas *pratisaṃkhyānirodha* de ce qui est pur. [1]

Et des quatre aspects sous lesquels on peut considérer le *pratisaṃkhyānirodha,* à savoir : destruction *(nirodha),* tranquille *(śānta),* excellent *(praṇīta),* issue *(niḥsaraṇa)* (vii. 13 a), l'aspect « tranquille » est le seul qui convienne ici. [2] — En effet, le caractère de *nirodha,* « destruction », appartient à l'*apratisaṃkhyānirodha,* mais il appartient aussi à l'*anityatānirodha* [3] ; l'*apratisaṃkhyānirodha* n'est pas « excellent » *(praṇīta),* car il est non-défini *(avyākṛta)* [4] ; il n'est pas « issue » *(niḥsaraṇa),* car il n'est pas « disconnexion » d'avec les passions *(visaṃyoga).* [5]

dha de l'*ānimittasamādhi,* car ce *nirodha* est l'ennemi de ce *samādhi (tatpratyarthikabhūtatvāt)* et l'ascète désire se dégoûter *(vidūṣaṇam abhilaṣan)* de ce *samādhi.*

1. Comme on a vu i. 6 c. — Le *pratisaṃkhyānirodha* est le *nirodha* dont on prend possession par une sorte de *prajñā* nommé *pratisaṃkhyā.*

La Vyākhyā explique : *apratikūlatvāt / yad dhi pratikūlam āryāṇāṃ tatsaṃyogavisaṃyogāya yatante / visaṃyogaś ca pratisaṃkhyānirodhaḥ.*

Les *dharmas* purs sont *aheya,* i. 40 a (p. 79).

2. Saṃghabhadra : « Le [caractère ou aspect] *śānta* indique seulement la cessation (tchè-si : arrêter-respirer) ; l'*apratisaṃkhyānirodha* a donc le caractère *śānta ;* la pratique prolongée du Chemin *(āryamārga)* (qui culmine dans les *śūnyatā, apraṇihita, ānimittasamādhi)* comporte fatigue, on produit donc plaisir *(sukhalakṣaṇa)* à l'endroit de sa cessation ».

3. Si l'ascète considérait l'*apratisaṃkhyānirodha* de l'*ānimittasamādhi* sous l'aspect de *nirodha,* destruction, il ne le considérerait pas comme « tranquille », *śānta ;* il le considérerait sous un aspect qui le rend haïssable, et par conséquent il ne prendrait pas en dégoût l'*ānimittasamādhi.*

4. Comme on a vu iv. 9 d.

5. *avisaṃyogāc cāpratisaṃkhyānirodhasya na niḥsaraṇākāreṇa tam ālambate / saṃkleśavi[saṃ]yogo hi saṃkleśaniḥsaraṇam iṣyate tasmān nāpratisaṃkhyānirodhena saṃsāraniḥsaraṇaṃ bhavati / tathā hi saty apy apratisaṃkhyānirodhe keṣāṃ cit kuśalākuśalānāṃ dharmāṇāṃ taiḥ saṃ(pra)yukta eva tatprāptyavicchedāt.*

L'*apratisaṃkhyānirodha* d'un certain *kleśa* n'est pas le *visaṃyoga* (ii. 55 d)

Ces trois *samādhis* sont exclusivement

27 a. « Avec-*āsravas* » [1]

Parce qu'ils haïssent le Chemin [: ils lui tournent le dos en le regardant comme vide, etc.]. Or tels ne sont pas les *dharmas* immaculés, *anāsrava*.

Par qui sont-ils pratiqués ?

27 a. Appartiennent aux hommes, à l'Inébranlable. [2]

Ils ne sont pratiqués que par des hommes, de trois *dvīpas*, non pas par les dieux ; seulement par des Arhats de la classe *akopya* (vi. 56 a).

27 b. A l'exception de sept *sāmantakas*. [3]

Ces *samādhis* ont pour point d'appui onze terres, à savoir Kāmadhātu, *anāgamya*, les huit recueillements « principaux » *(dhyānas* et *ārūpyas*, à l'exclusion des recueillements « liminaires ») et le *dhyānāntara*.

Le Sūtra dit qu'il y a quatre pratiques du recueillement *(samādhibhāvanā)* : « Il y a une pratique du recueillement qui pratiquée,

d'avec ce *kleśa*. Supposons qu'un ascète prenne possession de l'*apratisaṃkhyānirodha* de *dharmas* bons ou mauvais : il reste lié à ces *dharmas* parce que la possession *(prāpti)*, que seule peut couper la possession du *pratisaṃkhyānirodha*, n'est pas coupée. — [Un bon exemple, Kośa, vi. 23 : le possesseur de la *kṣānti* obtient l'*apratisaṃkhyānirodha* de *kleśas* dont le *pratisaṃkhyānirodha* ne peut être atteint que par le *darśanamārga*].

1. zag bcas = [*sāsravāḥ*].
āryamārgadveṣitvād iti / kathaṃ dviṣati / śūnyādibhir ākārais tadvaimukhyāt.

2. mi naṅ mi gyo la = [*nṛṣv akopyasya*].
Seul l'Arhat *akopyadharman*, en raison de ses facultés aiguës, a la force *(sāmarthya)* de les produire. Non pas les autres Arhats. La Vyākhyā explique : *tebhyo dṛṣṭadharmaśukhavihāratvād āsaṅgāspadabhūtebhyo 'śaikṣebhyaḥ śūnyatādisamādhibhyo vaimukhyārtham aparasamādhīn samāpadyante.*

3. ñer sṅogs bdun ni ma gtogs pa = [*saptasāmantavarjitāḥ*]

cultivée, fortifiée, a pour résultat la possession des béatitudes de ce monde », et le reste.[1]

27 c-28. Le premier *dhyāna*, bon, est la pratique du recueillement qui a pour résultat la béatitude ; l'Abhijñā de l'œil a pour résultat la vue ; la pratique du bon né de l'exercice a pour résultat la compréhension ; le recueillement Vajropama du quatrième *dhyāna* a pour résultat la destruction des vices.[2]

1. Sur *samādhibhāvanā*, ci-dessus, p. 128 n. 3 ; Visuddhi, 371.

La Vyākhyā cite le Sūtra : *asti samādhibhāvanā āsevitā bhāvitā bahulīkṛtā dṛṣṭadharmasukhavihārāya saṃvartate / asti ... divyacakṣurabhijñājñānadarśanāya saṃvartate / asti .... prajñāprabhedāya saṃvartate / asti .... āsravakṣayāya saṃvartate.*

Sur la valeur de *āsevita, bhāvita, bahulīkṛta*, la Vyākhyā dit : *āsevitā niṣevitā bhāvanayā / bhāvitā vipakṣaprahāṇatayā / bahulīkṛtā vipakṣadūrīkaraṇatayā.* — Quand il s'agit des chemins de l'acte, iv. 85 a.

Dīgha, iii. 222, Aṅguttara, ii. 44 : *atth' āvuso samādhibhāvanā bhāvitā bahulīkatā diṭṭhadhammasukhavihārāya saṃvattati .... ñaṇadassanapatilābhāya .... satisampajaññāya .... āsavānaṃ khayāya saṃvattati.*

Dans Bodhisattvabhūmi (I, 13, fol. 82 b), la théorie des trois *samādhibhāvanās* est modifiée :

tatra katamo bodhisattvānāṃ dhyānasvabhāvaḥ / bodhisattvapiṭakaśravaṇacintāpūrvakaṃ yal laukikaṃ lokottaraṃ bodhisattvānāṃ kuśalaṃ cittaikāgryaṃ cittasthitiḥ śamathapakṣyā vā vipaśyanāpakṣyā vā .... tadubhayapakṣyā vā ayaṃ bodhisattvānāṃ dhyānasvabhāvo veditavyaḥ / tatra katamad bodhisattvānāṃ sarvadhyānam / tad dvividhaṃ laukikaṃ lokottaraṃ ca / tat punar yathāyogaṃ trividhaṃ veditavyaṃ dṛṣṭadharmasukhavihārāya dhyānaṃ bodhisattvasamādhiguṇanirhārāya dhyānaṃ sattvārthakriyāyai dhyānam / tatra yad bodhisattvānāṃ sarvavikalpāpagataṃ kāyikacaitasikapraśrabdhijanakaṃ paramapraśāntaṃ manyanāpagatam anāsvāditaṃ sarvanimittāpagataṃ dhyānam idam eṣāṃ dṛṣṭadharmasukhavihārāya veditavyaṃ / pratisaṃvidām araṇāpraṇidhijñānādīnāṃ guṇānāṃ śrāvakāsādhāraṇānām abhinirhārāya saṃvartate idaṃ bodhisattvasya dhyānaṃ samādhiguṇābhinirhārāya veditavyam .....

2. dge baḥi bsam gtan daṅ po ni / bde ḥgyur tiṅ dzin bsgom pa yin / mig gi mṅon śes mthoṅ ḥgyur ḥdod / sbyor ba las byuṅ blo dbyer ḥgyur / rdo rje lta buḥi bsam gtan mthaḥi / gaṅ yin de zag zad ḥgyur sgom.

Le quatrième *pāda*, dans la version de Paramārtha : *prajñāprabhedāya saṃskārajāḥ* : dans la version de Hiuan-tsang : *prajñāprabhedāya prāyogikaśubhabhāvanā.*

La théorie de Harivarman, Nanjio, 1274, chap. 158, est très différente de celle de l'Abhidharma.

1. Par « premier *dhyāna* bon », il faut entendre premier *dhyāna* pur *(śuddhaka)* ou *anāsrava*. Par ce *dhyāna*, l'ascète obtient la « béatitude de ce monde » *(dṛṣṭadharmasukhavihāra)* [1]. Il en va des trois autres *dhyānas* comme du premier.

Ce recueillement n'a pas nécessairement pour résultat la béatitude d'au-delà : car l'ascète qui le possède peut en tomber ; il peut renaître plus haut ; il peut obtenir le Nirvāṇa : dans ces trois cas il ne jouit pas de la béatitude dans une vie à venir.

2. La deuxième pratique du recueillement a pour résultat l'acquisition du *jñāna-darśana* [2].

1. Sur les *dṛṣṭadharmasukhavihāras*, Kośa, ii. 4, vi. 42 c, 58 b, 65 b (p. 278, n. 3).

On se rappelle que *vihāra* = *samādhiviśeṣa* (ii. p. 203, n. 5).

D'après ii. 4, p. 110, la béatitude d'ici-bas dépend de l'*ājñātāvīndriya* et suppose donc la qualité d'Arhat; elle consiste dans le fait d'éprouver la « satisfaction » et le « bien-être » de la délivrance des passions *(kleśavimuktiprītisukhapratisaṃvedana)*; en d'autres termes, cette béatitude est la jouissance *(upabhoga)* du Nirvāṇa (ii. 6, p. 112).

Du *sukhavihāra* nous devons distinguer le *śāntavihāra* qui est la *nirodhasamāpatti* (ii. 43 b), laquelle est semblable au Nirvāṇa (les *śānta vimokṣa*, viii. p. 140, Majjh. i. 472). — Nous tenons de Saṃghabhadra (ci-dessus p. 150, n. 1) que le mot *sukha* ne signifie pas nécessairement « sensation agréable » ; mais le *sukhavihāra*, étant *pratisaṃvedana*, est « sensation ».

D'après la Vibhāṣā, les *sukhavihāras* s'entendent seulement des quatre *dhyānas* fondamentaux, purs *(śuddhaka)* ou *anāsrava*, non pas des terres liminaires *(sāmantakas)* ou des *ārūpyas*.

Dans Buddhaghosa, les Arhats (comparer Majjhima, iii. 4) pratiquent les huit *samāpattis* (quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas)* « pour passer agréablement la journée avec la pensée concentrée » *(ekaggacittā sukhaṃ divasaṃ viharissāma)*, et la neuvième *samāpatti (saṃjñāveditanirodha)* « pour passer agréablement sept jours délivrés de la pensée, ayant atteint dans ce monde le *nirodha*, le Nirvāṇa » : ... *sattāham acittakā hutvā dittheva dhamme nirodhaṃ nibbānaṃ patvā sukhaṃ viharissāma* (Samantapāsādikā, i. 156).

2. La Vyākhyā explique la valeur de ces deux mots. Le *jñāna* est un discernement *(prajñā)* associé à la connaissance mentale *(manovijñānasaṃprayuktā)* et qui comporte des *vikalpas* (ou « jugements ») comme celui-ci : « Les êtres, munis de mauvaises actions corporelles .... ». Le *darśana*, au contraire, est un discernement associé à la connaissance visuelle, et comme tel exempt de *vikalpa* *(avikalpikā prajñā*, voir i. 33 a-b, trad. p. 61).

Quelques références sur *jñānadarśana* :

C'est la *divyacakṣurabhijñā.* [1]

3. La troisième pratique du recueillement a pour résultat le *prajñā-*

i. Vue-connaissance d'ordre mondain.

a. Le Bouddha possède *asaṅga apratihata jñānadarśana* sur le passé, le présent, l'avenir (Trois derniers *āveṇikas* de Mahāvyutpatti, 9, Kośa, vii. p. 66 n. 4) ; ce *ñāṇadassana* est *atīraka*, Dīgha, iii. 134.

Le *ñāṇadassana* a pour terrain les anciennes existences, Nettippakaraṇa, 28.

b. L'ascète obtient le *ñāṇadassana* par *ālokasaññāmanasikāra* (en ayant, de jour et de nuit, l'idée qu'il fait jour, *divāsaññā)* ; de la sorte *sappabhāsaṃ cittaṃ bhāveti*, Dīgha, iii. 223.

c. Le Bodhisattva obtient le *ñāṇadassana* après la *samādhisampad*, avant les *jhānas*, Majjhima, i. 203.

d. Le Bodhisattva, avant la Bodhi, purifie son *ñāṇadassana :* il *saṃjānāti* l'*obhāsa*, mais ne voit pas les *rūpas ;* ensuite il voit les *rūpas*, sans toutefois avoir commerce avec les dieux, Aṅguttara, iv. 302.

e. Le Nigganṭha affirme que « allant, restant en place, endormi, éveillé, toujours sans interruption le *ñāṇadassana* m'est présent », Aṅguttara, i. 220, iv. 428.

f. Le *jñānadarśana* de Śakra porte en bas, Avadānaśataka, i. 189.

g. *bodhisattvasya sarvavidyāsthāneṣv avyāhataṃ pariśuddhaṃ paryavadātaṃ jñānadarśanam* (Bodhisattvabhūmi, I, xv, Muséon 1906, 22 a) ; plus tard, en vertu de la *vipaśyanāpariśuddhi*, ce *jñānadarśana* acquiert *pṛthuvṛddhivaipulyatā.*

ii. Connaissance, savoir, *saṃbodha.*

a. Kośa, vi. 75 b, *ñāṇa = dassana ;* Majjhima, i. 173 : *ñāṇaṃ nesaṃ dassanam udapādi : akuppā no vimutti ;* Mahāvyutpatti, 81, 9 : *vimuktasya vimukto 'smīti jñānadarśanaṃ bhavati;* c'est le *vimuktijñānadarśanaskandha* (ibid. 4, 5, Kośa, vi. p. 295, vii. p. 100).

b. Kośa, vi. 54, *darśana = cakṣus, jñāna, vidyā, buddhi.*

c. Mahāvyutpatti, 245, 51 : *samyak pratyātmaṃ jñānadarśanaṃ pravartate.*

d. Aṅguttara, ii. 200 : *abhabbā te ñāṇadassanāya anuttarāya abhisambodhāya.*

1. Pourquoi le texte dit-il : « L'*abhijñā* de l'œil divin a pour résultat le *jñānadarśana* », et non pas : « La pratique du recueillement de l'*abhijñā* de l'œil divin a pour résultat le *jñānadarśana ?* » La Vyākhyā explique :

āha / divyacakṣurabhijñā jñānadarśanāya saṃvartata ity uktam na ca divyacakṣurabhijñāsamādhibhāvanā / atrocyate / ayaṃ phale hetūpacāraḥ / yasya hetoḥ samādhibhāvanāyā divyacakṣurabhijñā phalaṃ tatra phale hetūpacāraḥ / jñānadarśanāya samādhibhāvaneti / yeṣāṃ punar ayaṃ pakṣaḥ ṣaḍvidhā muktimārgadhīr (vii. 42) *iti dhyānasaṃgṛhītā eva mānasā vimuktimārgāḥ ṣaḍ abhijñā iti teṣām acodyam evaitat teṣāṃ vimuktimārgāṇāṃ samāhitatvāt / pūrvaka eva tu pakṣo 'bhidharmakośacintakānām ity avagantavyam / divyacakṣuḥśrotravijñānayor abhijñātvenābhīṣṭatvāt.*

prabheda [1], [c'est-à-dire « attirer des formes excellentes de connaissance spéculative »]. C'est la *samādhibhāvanā* des qualités supérieures qui naissent de l'exercice, c'est-à-dire qualités des trois sphères et qualités pures *(anāsrava)* [2]. Le *samādhi* qui produit ces qualités est nommé *samādhibhāvanā* de ces qualités. [3]

4. Dans le quatrième *dhyāna* se produit un recueillement qu'on nomme pratique du Vajropama. Ce recueillement détruit tous les vices *(āsrava)*.

D'après l'École, Bhagavat, en exposant cette quadruple pratique du recueillement, expose sa propre pratique. — Comment cela ? — Parce que lui-même s'est placé dans le quatrième *dhyāna* pour réaliser le Vajropama (vi. 44 b) qui, comme on a vu, peut être réalisé dans d'autres états de recueillement. [4] [xxix]

Nous avons expliqué le recueillement ; expliquons les qualités *(guṇa)* que l'ascète réalise en s'appuyant sur le recueillement. [5]

1. *prajñāprabhedāyeti prajñāviśeṣākarṣāya* (Vyākhyā) [= *vaiśeṣikaguṇābhinirhārāya*, Kośa, vi, p. 278, n. 3]. — [Comparer l'expression *iddhippabheda*, vii. trad. 98].

2. Les *dharmas* ou *guṇas*, « qualités », des trois sphères sont *aśubhā*, *ānāpānasmṛti*, *araṇā* (vii. 36), *praṇidhijñāna* (vii. 37), *pratisaṃvid*, *abhijñā*, *vimokṣa* (viii. 32), *abhibhvāyatana*, etc. Les « qualités » pures sont *vimokṣamukha* (viii. 25), *vyutkrāntakasamāpatti* (viii. 18 c), *āsravakṣayābhijñā*, etc.

3. Vyākhyā : *traidhātukā anāsravā iti traidhātukā asubhā .... / atra tu samādhisaṃprayogāt prāyogikānāṃ guṇānāṃ samādhibhāvanety upacāraḥ.*

4. Bhāṣya : *ātmopanāyikā (= ātmano deśikā) kilaiṣā bhagavato dharmadeśanā.* — Vyākhyā : *bodhisattvo hi karmāntapratyavekṣaṇāya niṣkrānto jambumūle prathamaṃ dhyānam utpāditavān* (voir Kośa, iii. 41) / *bodhimūle ca devaputramāraṃ bhaṅktvā prathame yāme divyaṃ cakṣur utpāditavān / tena divyena cakṣuṣā sattvān cyutyupapattisaṃkaṭasthān abhivīkṣya tatparitrāṇāya madhyame yāme dhyānavimokṣasamāpattīḥ saṃmukhīkṛtavān / te 'sya prāyogikaguṇāḥ prajñāprabhedāya jāyante / tatas tṛtīye yāme caturthaṃ dhyānaṃ niśritya niyāmam* (vi. 26 a) *avakramya yāvad vajropamena samādhinā sarvayojanaprahāṇam kṛtavān* (Comparer Majjhima, i. 22). — Sur la conquête de la Bodhi par le Bodhisattva, vii. p. 80.

5. Vibhāṣā, 81, 14. — « Pourquoi expliquer les « immesurables » immédiatement après les *dhyānas ?* — Parce que les *dhyānas* attirent ou produisent les immesurables ; parce que les *dhyānas* et les immesurables s'attirent réciproquement ; parce que les immesurables sont les meilleures qualités parmi [celles que produisent] les *dhyānas* ».

29 a. Quatre Apramāṇas ou Immesurables. [1 b] [1]

Bienveillance, *maitrī*, pitié, *karuṇā*, joie, *muditā*, indifférence, *upekṣā*. On les nomme Apramāṇas parce qu'ils s'appliquent à un nombre d'êtres immesurable, tirent à leur suite un mérite immesurable (« fruit d'écoulement »), produisent des fruits [de rétribution] immesurables. [2]

29 b. Parce qu'ils s'opposent à l'hostilité, etc. [3]

Quatre Apramāṇas qui, dans l'ordre, s'opposent à l'hostilité, *vyāpāda*, à la nuisance, *vihiṃsā*, à la dissatisfaction, *arati*, à l'attachement sensuel et à l'hostilité, *kāmarāga* et *vyāpāda*. La bienveillance fait que les hommes adonnés à l'hostilité abandonnent l'hostilité, et ainsi de suite. [4]

1. thsad med pa ni bzhi yin no = [*apramāṇāni catvāri*]. — Mahāvyutpatti, 69 ; Dīgha, iii. 223, *catasso appamaññāyo*. — Dīrgha, 8, 14, Ekottara, 21, 14, Madhyama, 21, 10.

Ce sont les quatre *brahmavihāras*. — Visuddhimagga, 295, Atthasalinī, 192, Itivuttaka, 15, Bodhisattvabhūmi, Muséon, 1911, p. 177, Yogasūtras, i. 33 ; pratiqués par un Rājarsipravrajita, Divya, 122.

Considérés par plusieurs sectes comme membres de la Bodhi (Bhavya), Kośa, vi. p. 281 ; figurent dans l'exposé du Chemin, Aṅguttara, i. 38, entre les *dhyānas* et les *smṛtyupasthānas*.

Sur *maitrī* et *araṇā*, Kośa, vii. 36 ; formule de la *maitrī*, iv. 124 ; différence entre *karuṇā* et *mahākaruṇā*, vii. 37.

Saṃghabhadra observe ici que les Immesurables ne font pas de bien à autrui. Pourquoi sont-ils bons et non pas non-définis ? Parce qu'ils contrecarrent l'hostilité, etc. ; parce qu'ils assurent à la pensée la maîtrise d'elle-même.

Sur les miracles que réalise un *maitrīsamāpanna*, Divya, 186, 2, Cullavagga, v. 6, 1 ; Dīgha, ii. 238, etc.

2. Paramārtha omet la seconde raison. — P'ou-kouang : Parce que produisant fruit de rétribution et fruit d'écoulement (ii. 56) non mesurables. — Trois raisons dans Fa-pao.

3. gnod sems la sogs gñen poḥi phyir = [*vyāpādādivipakṣataḥ*]

Vyākhyā : *adveṣasvabhāvatvān maitrī vyāpādapratipakṣaḥ / duḥkhāpanayanākāratvāc ca karuṇā duḥkhopasaṃhārākārāyā vihiṃsāyāḥ pratipakṣo bhavati / muditā cārateḥ pratipakṣaḥ saumanasyarūpatvāt / upekṣā ca mādhyasthyāt kāmarāgavyāpādayoḥ pratipakṣa iti (apakṣapātitve nāpy anunīto nāpi pratihata iti)*. — v. 47, p. 90, n. 2.

4. *vyāpādabahulānāṃ tatprahāṇāya maitrī.*

On a vu que la « méditation de l'horrible » *(aśubhabhāvanā*, vi. 9 c) s'oppose à l'attachement sensuel *(kāmarāga)* ; nous apprenons ici que l'indifférence *(upekṣā)* s'y oppose aussi. Quelle est la différence de l'opposition de la méditation de l'horrible et de l'indifférence ? — D'après la Vibhāṣā (83, 3), il y a lieu de distinguer, dans l'attachement sensuel, l'attachement aux visibles *(varṇa)* du Kāmadhātu et l'attachement sexuel (qui est attachement à un certain tangible). Or la méditation de l'horrible s'oppose au premier de ces deux attachements, tandis que l'indifférence s'oppose au second[1]. — Disons plutôt que la méditation de l'horrible s'oppose à l'attachement sexuel, car cette méditation expulse tout désir relatif à couleur, figure, aspect, contact, démarche ; tandis que l'indifférence s'oppose à l'attachement qui a pour objet les père, mère, fils et parents.

Que sont, de leur nature, les Apramāṇas ?

29 c-30 a. Non-haine, la bienveillance et aussi la pitié ; satisfaction, la joie ; non-désir, l'indifférence. [2]

La bienveillance, comme aussi la pitié, est de sa nature la racine de bien nommée non-haine, *adveṣa ;* la joie, c'est la satisfaction *(saumanasya*, ii. 8 a) qu'on éprouve de la satisfaction d'autrui ; l'indifférence est la racine de bien nommée non-désir, *alobha*.

Mais si l'indifférence est non-désir, comment peut-elle contrecarrer l'hostilité *(vyāpāda) ?* Les Vaibhāṣikas répondent : parce que l'hostilité est provoquée par le désir *(lobha)*. Disons plutôt que l'indifférence est à la fois non-désir et non-haine. [3]

Quels sont les « aspects » des Apramāṇas ?

1. Samghabhadra dit le contraire : L'*aśubhā* et l'*upekṣā* contrecarrent, dans l'ordre, le désir sexuel et les autres désirs.

Sur l'attachement aux « visibles », ci-dessous viii. 32 a.

2. zhe sdaṅ med byams sñiṅ rje yaṅ = [*maitry adveṣah karuṇā ca*]
yid bde ba ni dgaḥ ba yin = [*muditā sumanaskatā* //]
btaṅ sñoms ma chags = [*upekṣālobhah*]

3. Nous ne voulons pas dire qu'un *dharma* unique, l'*upekṣā*, posséderait deux natures ; nous voulons dire que le mot *upekṣā* désigne à la fois le non-désir et la non-haine.

30 a-30 c. Leurs aspects sont : « Heureux ! Malheureux ! Réjouis ! Êtres ! »[1]

Les êtres heureux *(sukhita)* sont l'objet de la bienveillance. L'ascète produit à leur endroit une pensée de l'aspect suivant : « Heureux les êtres ! »[2] [2 a] et, par là, entre dans la « méditation de bienveillance », *maitrībhāvanā*.

Les êtres malheureux *(duḥkhita)* sont l'objet de la pitié. A leur endroit l'ascète pense : « Malheureux les êtres ! »[3] et, par là, entre dans la « méditation de pitié », *karuṇābhāvanā*.

Les êtres réjouis *(mudita)* sont l'objet de la joie. A leur endroit l'ascète pense : « Réjouis les êtres ! »[4] et, par là, entre dans la « méditation de joie », *muditābhāvanā*.

Les êtres, considérés comme êtres tout court et sans faire de distinction, sont l'objet de l'indifférence. A leur endroit l'ascète produit une pensée de l'aspect suivant : « Êtres ! Êtres ! » et, par là, au moyen de ce qu'on peut nommer « impartialité » *(mādhyasthya)*[5], il entre dans la « méditation d'indifférence », *upekṣābhāvanā*.

Cependant, considérer comme heureux les êtres qui ne possèdent pas le bonheur *(atadvatāṃ sukham astīti)*, cette « vue volontaire » *(adhimokṣa)*[6] — non conforme aux faits — est erronée, de méprise *(viparīta)*. — Non ; elle n'est pas erronée : 1. lorsque l'ascète pense : « Heureux les êtres ! », le sens est : « Qu'ils soient heureux ! » *(santv ity abhiprāyāt)* ; 2. il n'y a pas méprise dans son intention *(āśayasya aviparītatvāt)*, car 3. l'ascète sait bien qu'il conçoit une « vue

1. rnam pa ni / kye ma bder gyur sdug bsṅal daṅ / dgar gyur sems can rnams ..... = [*ākāraḥ sukhitā vata duḥkhitāḥ / muditāḥ sattvā* .....

2. *sukhitā vata sattvāḥ*. — Le sens est : « Qu'ils soient heureux ! » — La *maitrībhāvanā* analysée comme *puṇyakriyāvastu*, iv. 112 c ; son efficacité, iv. 121 b ; ci-dessus p. 196 n. 1.

3. *duḥkhitā vata sattvāḥ*. — L'intention est : « Puissent-ils être délivrés de la souffrance ! »

4. Comparer l'*anumodanā* du Grand Véhicule (Bodhicaryāvatāra, troisième chapitre).

5. L'absence de sympathie *(anunaya)* et d'antipathie *(pratighāta)*.
Sur la *saṃskāropekṣā*, iii. 35 d.

6. Voir ii. 72, trad. p. 325, l'*adhimuktimanasikāra* ; vi. 9, viii. 32, 34, 35.

volontaire » *(adhimuktisaṃjñānāt)*. Et quand bien même l'ascète se méprendrait, quel mal à cela ? Direz-vous que les Apramāṇas sont mauvais *(akuśala)* parce qu'ils « prennent les êtres comme ils ne sont pas » ? [1] Mais ils sont les racines de bien même *(kuśalamūla)* puisqu'ils s'opposent à la haine, etc.

Les Apramāṇas ont pour objet les êtres vivants *(sattva)* ; plus précisément

30 d. Ils ont pour domaine les êtres vivants du Kāma. [2]

En effet ils s'opposent à la haine qui vise ces êtres.

Cependant, d'après le Sūtra [3], l'ascète produit la pensée de bienveillance à l'endroit d'une région cardinale, à l'endroit de deux régions cardinales .... — Expliquons que le Sūtra parle du réceptacle *(bhājana)*, mais qu'il a en vue les êtres qui se trouvent dans le réceptacle *(bhājanagata)*.

Sur quelles terres prend point d'appui l'ascète quand il produit les Apramāṇas ?

31 a-b. La joie dans deux *dhyānas* ; les autres dans six terres ou, d'après quelques-uns, dans cinq. [4]

On cultive la joie *(muditā)* dans les deux premiers *dhyānas* seulement, car la joie est satisfaction *(saumanasya)* et la satisfaction manque dans les autres *dhyānas*. [2 b]

Les autres Apramāṇas dans six terres : l'*anāgamya*, le *dhyānāntara*, les quatre *dhyānas*. Toutefois, d'après d'autres maîtres, dans cinq terres seulement en exceptant l'*anāgamya*. D'après d'autres

1. *akuśalatvam iti viparītagrahaṇataḥ / na kuśalamūlatvāt / naitad evam / kasmāt / kuśalamūlatvāt / kathaṃ punar kuśalamūlatvam ity āha vyāpādādipratipakṣatvāt.*

2. spyod yul ḥdod paḥi sems can rnams = *kāmasattvās tu gocaraḥ* //

3. Dīgha, i. 250, iii. 223, etc.

4. dgaḥ ba bsam gtan gñis na yod = [*dhyānayor muditā*]
gzhan ni drug na = [*anyāni ṣaṭke*]
kha cig lṅa = [*ke cit tu pañcasu* /]

maîtres encore, dans dix terres en ajoutant aux six le Kāmadhātu et les trois *sāmantakas* des *dhyānas* supérieurs. Le chiffre varie suivant qu'on attribue les Apramāṇas à l'état de non recueillement (Kāmadhātu) comme à l'état de recueillement, aux stades préparatoires *(sāmantaka)* comme aux *dhyānas* principaux.

Nous avons dit que les Apramāṇas contrecarrent *(pratipakṣa)* la haine, etc. Est-ce à dire que l'on puisse abandonner *(prahā)* les passions *(kleśa)* au moyen des Apramāṇas ?

31 c. Pas d'abandon par les Apramāṇas. [1]

Car les Apramāṇas ont pour terre, ou lieu de leur production, les *dhyānas* fondamentaux *(mauladhyānabhūmikatvāt)* [2] ; car ils comportent un « jugement » *(manasikāra)* arbitraire ou volontaire *(adhimukti°*, ii. 72), non pas un jugement exact *(tattvamanasikāra)* ; car ils ont pour objet les êtres vivants *(sattva)*, non pas les caractères généraux des choses *(dharmasāmānyalakṣaṇas*, ii. 72, trad. 325).

Cependant les Apramāṇas, envisagés dans leur stade préparatoire *(prayoga)*, ébranlent *(viṣkambh)* la haine, etc. ; les Apramāṇas écartent, « rendent distante » *(dūrīkaraṇa)* la haine déjà abandonnée : c'est pourquoi on a dit ci-dessus que les Apramāṇas « contrecarrent » *(pratipakṣa)* la haine, etc.

Plus clairement [3]. Les bienveillance, pitié, etc., cultivées dans le

1. de yis mi spoṅ = [*na taiḥ prahāṇam*]

2. Comprenons : *maulaśuddhakadhyānabhūmikatvāt* : « Ont pour terre les *dhyānas* fondamentaux de la catégorie *śuddhaka* ou pure » (viii. 5). Les recueillements liminaires *(sāmantaka)*, purs, procurent l'abandon mondain des passions, non pas les recueillements fondamentaux (viii. 21 c).

3. *vyāpādādayaḥ kleśopakleśā dūrīkriyante / atas tatpratipakṣatvam uktam / kāmadhātubhūmikāny anāgamyabhūmikāni ca maitryādīni trīṇi maulāpramāṇasadṛśāni vidyante / prayogālambanākārasvabhāvasādṛśyāt / ... tair apramāṇais tribhiḥ kleśān viṣkambhya prahāṇamārgair ānantaryamārgaiḥ prajahāti.*

Vibhāṣā, 82, 2. — Les *apramāṇas* font-ils abandonner les passions ? — Non. L'abandon *(prahāṇa)* des passions est de deux espèces, abandon temporaire, abandon définitif. Considérant le premier abandon, le Sūtra dit que les *apramā-*

Kāmadhātu et l'*anāgamya* (viii. 22 c) — stade préliminaire (iv. p. 251) — sont semblables aux bienveillance, pitié, etc., de l'ordre du recueillement *(bhāvanāmaya)* qui seront cultivées dans les *dhyānas* fondamentaux — stade de l'Apramāṇa proprement dit. Après avoir, au moyen de ces bienveillance, pitié, etc., préliminaires, ébranlé la haine, etc., l'ascète produit, dans le recueillement *anāgamya*, un chemin d'abandon *(prahāṇamārga)* — indépendant des bienveillance, pitié, etc. — par lequel il abandonne les passions. Les passions une fois abandonnées, l'ascète obtient le détachement *(vairāgya)* du Kāmadhātu, entre dans le *dhyāna* fondamental, obtient donc le quadruple Apramāṇa de la terre du *dhyāna* fondamental [3 a]. Les passions se trouvent par là écartées, distantes, et l'ascète, rencontrât-il des causes puissantes de passion *(balavatpratyayalābhe 'pi)*, est désormais invincible *(anādhṛṣya)*.

Comment le débutant *(ādikārmika)* cultive-t-il la bienveillance ?

Il se souvient du bonheur qu'il a lui-même éprouvé ; il entend parler de la félicité éprouvée par autrui, par les Bouddhas, les Bodhisattvas, les Śrāvakas, les Pratyekabuddhas. Il forme le vœu que tous les êtres obtiennent cette félicité.

Quand la passion est trop violente, l'ascète n'est pas capable de convoyer ainsi sa pensée en égalité : il doit donc diviser les êtres en trois catégories, amis, indifférents, ennemis. La première catégorie se divise aussi en trois : grands amis, amis moyens, petits amis ; de même la troisième ; tandis que la catégorie des indifférents ne com-

ṇas font abandonner ; considérant le second, le Samādhiskandha dit qu'ils ne font pas abandonner.

Vibhāṣā, 172, 2. — Pourquoi les *apramāṇas* ne font-ils pas abandonner les passions ? — Pour les raisons suivantes : 1. à cause de la diversité de leurs aspects ; seize aspects coupent les passions : les quatre aspects des *apramāṇas* diffèrent ; 2. les *apramāṇas* sont *adhimuktimanasikāra ;* seul le *tattvamanasikāra* coupe les passions ; 3. les *apramāṇas* sont *anugrahamanasikāra* (tsēng ï, ajouter-augmenter), acte d'attention de bienfaisance : seuls coupent les passions les actes d'attention qui n'ont pas ce caractère ; 4. les *apramāṇas* ont pour objet le présent : seul coupe les passions le chemin qui a pour objet les trois époques ou l'*asaṃskṛta ;* 5. le seul *ānantaryamārga* coupe les passions : les *apramāṇas* sont obtenus au moment du *vimuktimārga*.

porte pas de subdivisions : soit, dans l'ensemble, sept groupes. Cette division étant acquise, l'ascète forme d'abord le vœu de bonheur à l'égard des grands amis [1] ; ensuite à l'égard des amis moyens et des petits amis. L'ascète en arrive à ne plus distinguer les trois catégories d'amis : il forme alors le même vœu à l'égard des indifférents et des ennemis. Par la force de l'entraînement, il produit, à l'égard des plus grands ennemis, le même vœu de bonheur qu'à l'égard des plus chers amis.

Lorsque cette méditation ou culture du vœu de bonheur, septuple et égal, est assurée, l'ascète élargit progressivement [3 b] le domaine de ce vœu, embrassant la ville, le pays, une direction cardinale, tout l'univers. Lorsque, sans exception, tous les êtres sont englobés dans la pensée infinie de bienveillance, la méditation de bienveillance est achevée.

Ceux qui ont plaisir dans les qualités d'autrui [2] cultivent aisément et rapidement la bienveillance, non pas ceux qui ont plaisir à découvrir les défauts d'autrui. Car les hommes mêmes qui ont coupé les racines du bien (iv. 79) ne sont pas sans qualités, et on peut trouver des défauts chez les Pratyekabuddhas eux-mêmes : les conséquences des anciennes bonnes actions des premiers, et des mauvaises actions des seconds, sont visibles dans leur corps, etc. [3]

Il faut entendre de même la méditation ou culture de la pitié et de la joie. On voit les êtres tomber dans l'océan des souffrances : on forme le vœu *(adhimucyate)* : « Puissent-ils être délivrés de la souffrance ! » « Puissent-ils être dans la joie ! » [4] De la sorte on s'exerce *(prayujyate)* à la pitié et à la joie.

Celui qui cultive l'indifférence prendra pour point de départ la

1. *paramamitre hi sukarā maitrī spharatīti.*

2. *guṇagrāhin, doṣagrāhin.*

3. *pūrvapuṇyāpuṇyaphalasaṃdarśanāt.*

4. *apy eva duḥkhād vimucyerann ity adhimucyamānaḥ karuṇāyāṃ prayujyate / apy evābhipramoderann ity adhimucyamāno muditāyāṃ prayujyate.*

Hiuan-tsang ajoute : « On a l'idée qu'ils sont délivrés de la peine et obtiennent le bonheur ».

catégorie des indifférents, car l'aspect *(ākāra)* de l'indifférence, comme on a vu, est : « Êtres, Êtres ! »[1]

Dans quelle destinée cultive-t-on les Apramāṇas ?

31 c-d. On les produit parmi les hommes.[2]

Les hommes seuls peuvent cultiver les Apramāṇas et non pas les êtres des autres destinées.

Lorsqu'un homme possède *(samanvāgata)* un Apramāṇa possède-t-il nécessairement tous les autres ? — Il ne les possède pas tous nécessairement.

31 d. Nécessairement muni de trois.[3]

L'homme qui produit le troisième *dhyāna* ou le quatrième, ne peut posséder la joie, puisque la satisfaction manque dans ces *dhyānas*. Lorsqu'on possède un Apramāṇa, on en possède toujours trois.

Quels sont les Vimokṣas ? [4 a]

32 a. Les Vimokṣas sont au nombre de huit.[4]

1. Hiuan-tsang ajoute : « Des indifférents on passe aux autres catégories jusqu'au moment où on a, pour les plus grands amis, la même pensée que pour les indifférents ».
2. mi dag gi / nañ du skyed do.
3. ñes gsum ldan.
4. rnam par thar brgyad = [*vimokṣā aṣṭau*]

Références de Saeki Kiokuga : Madhyama, 24, 14, 42, 14, Dīrgha, 10, 18, 9, 12, Prakaraṇapada, 8, 12, Vibhāṣā, 65, 17 ; Nanjio 1287, « Saṃyuktahṛdaya », 7, 10 ; Nanjio 1274, « Satyasiddhi », 15, 10 ; Amṛtaśāstra, Nanjio 1278, i. 9.

Dīgha, ii. 70 (Lotus, 824 ; Dialogues ; O. Franke, 212), Atthasālinī, 190, Paṭisambhidāmagga, ii. 38, Dhammasaṅgaṇi, 248 (sept).

Mahāvyutpatti, 70 (d'après Saṃgītiparyāya, Nanjio, 1276) ; Chavannes, Religieux éminents, p. 164, compare la Mahāvyutpatti et le Dictionnaire numérique.

Vasubandhu suit Vibhāṣā, 84, 8, où sont expliqués le *svabhāva* (nature) des Vimokṣas, la *bhūmi* (l'étage où on les produit), l'*āśraya* (les personnes qui les produisent), l'*ākāra* (aspect), l'*ālambana* (objet), le *smṛtyupasthāna* (en quelle « application de la mémoire » ils consistent), le *lābha* (mode d'acquisition), etc.

D'après le Sūtra[1] : 1. « *rūpī rūpāṇi paśyati*[2] ; c'est le premier

1. Texte de la Vyākhyā :

a. *rūpī rūpāṇi paśyati.*

b. *adhyātmam arūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati.*

c. *śubhaṃ vimokṣaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati.*

d. *sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramāt pratighasaṃjñānām astaṃgamān nānātvasaṃjñānām amanasikārād anantam ākāśam anantam ākāśam ity ākāśānantyāyatanam upasaṃpadya viharati tad yathā devā ākāśānantyāyatanopagāḥ.*

e. *punar aparaṃ sarvaśa ākāśānantyāyatanaṃ samatikramyānantaṃ vijñānam anantaṃ vijñānam iti vijñānānantyāyatanam upasaṃpadya viharati tadyathā devā vijñānānantyāyatanopagāḥ.*

f. *punar aparaṃ sarvaśo vijñānānantyāyatanaṃ samatikramya nāsti kiṃ cid ity ākiñcanyāyatanam upasaṃpadya viharati tadyathā devā ākiñcanyāyatanopagāḥ.*

g. *punar aparaṃ sarvaśa ākiñcanyāyatanaṃ samatikramya naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam upasaṃpadya viharati tadyathā devā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagāḥ.*

h. *punar aparaṃ sarvaśo naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanaṃ samatikramya saṃjñāveditanirodhaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharaty ayam aṣṭamo vimokṣa iti.*

2. Il est difficile d'interpréter cette formule.

a. Les sources pâlies lisent *rūpī rūpāṇi passati;* la Vyākhyā commente : *rūpī rūpāṇīti svātmani rūpāṇi vibhāvya bahir api rūpāṇi paśyati.*

Paramārtha, Hiuan-tsang, une des versions de Mahāvyutpatti, 70, et encore Harivarman (Nanjio, 1274), lisent *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati* (ce qui est la formule des Abhibhvāyatanas, viii. 35).

b. L'exégèse de l'Abhidhamma est développée Paṭisambhidā, ii. 38 et ailleurs : l'ascète considère le *rūpa* (bleu, *nīla*, etc.) interne et externe (premier Vimokkha), le *rūpa* externe seulement (deuxième Vimokkha). — Il paraît probable que le Kośa l'entend de même.

c. Quel est le sens de l'expression *rūpāṇi vibhāvya* (Vyākhyā citée ci-dessus a) ? — D'après Atthasālini, 163 : « Dans les expressions *rūpaṃ saññaṃ vibhāvehi,* le mot *vibhāvanā* signifie *antaradhāpana,* faire disparaître ». Ci-dessus, Kośa, viii. 3 a, *vibhūtarūpasaṃjña* = qui a fait disparaître la notion du *rūpa.*

Harivarman traduit *vibhāvanā* = « expulser, briser ». « Premier Vimokṣa : *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati* [= Il prend notion du *rūpa* interne (= du corps) comme horrible *(aśubha),* et continue à voir le *rūpa* externe]: L'ascète, par ce Vimokṣa, brise-fend (p'ouo-liē) le *rūpa.* Comment savons-nous cela ? Parce que, dans le deuxième Vimokṣa, il est dit : *adhyātmam arūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati.* L'ascète est qualifié *adhyātmam arūpasaṃjñī,* parce qu'il a brisé le *rūpa* interne. Par là nous savons que l'ascète, dans le premier Vimokṣa, progressivement (tsién) élimine (hoai) le *rūpa* du corps de telle sorte

Vimokṣa ; 2. n'ayant pas la notion des visibles intérieurs, il voit les visibles extérieurs, c'est le deuxième Vimokṣa ; 3. se rendant présent (ci-dessous p. 210 n. 3) le Vimokṣa agréable, il demeure dans ce recueillement ; c'est le troisième Vimokṣa ». — Les Vimokṣas 4-7 sont les quatre recueillements d'Ārūpya *(ākāśānantyāyatana,* etc.) ; le huitième Vimokṣa est la *saṃjñāveditanirodhasamāpatti.*

32 a-b. Les deux premiers sont méditation de l'horrible ; dans deux *dhyānas.* [1]

Les deux premiers Vimokṣas sont, de leur nature, *aśubhabhāvanā* (vi. 9), car ils ont pour aspect *(ākāra)* l'idée de cadavre bleuissant, etc. *(vinīlakādisaṃjñā)* [L'ascète considère le visible interne ou externe, son corps ou les corps extérieurs, sous les aspects de *vinīlaka,* etc.] — Par conséquent les règles *(naya)* qui concernent les deux premiers Vimokṣas sont les mêmes que pour l'Aśubhā. [4 b]

Ils sont cultivés dans les deux premiers *dhyānas* seulement ; quand ils sont pratiqués dans le premier *dhyāna,* ils contrecarrent [2]

que, dans le deuxième Vimokṣa, le *rūpa* interne étant éliminé, il n'y a plus que le *rūpa* externe [qu'il voie]. Dans le troisième Vimokṣa, le *rūpa* externe aussi étant éliminé, l'ascète ne voit plus le *rūpa* interne et externe. C'est ce qu'on nomme *rūpaśūnya,* comme il est dit dans le Pārāyaṇa : « Eliminant-fendant la notion de *rūpa,* il abandonne-détruit le désir; il ne voit pas *ātman* intérieurement, extérieurement ». — Comparer Suttanipāta, 1113 : *vibhūtarūpasaññissa sabbakāyappahāyino* (Le chinois lit *kāma) ajjhattaṃ ca bahiddhā ca n'atthi kiṃ cīti passato.*

1. dan po gñis / mi sdug bsam gtan gñis na yod.

Hiuan-tsang diffère. — Karikā : Les Vimokṣas sont de huit espèces. Les trois premiers sont non-désir *(alobha) ;* deux dans deux recueillements ; un dans un recueillement .... — Bhāṣya : ... Les deux premiers sont, de leur nature, non-désir parce qu'ils contrecarrent le désir. Le Sūtra (Madhyama, 24, 5) définit le Vimokṣa en disant que l'ascète voit *(paśyati) :* [il ne veut pas dire que le Vimokṣa soit vision ; il s'exprime ainsi] parce que la vision accroît le Vimokṣa. — Hiuan-tsang met dans le texte de Vasubandhu la définition de Vibhāṣā, 84, 8 [où il est noté que le huitième Vimokṣa est *cittaviprayuktasaṃskāraskandha*].

2. L'opposition dont il s'agit est *dūrībhāvapratipakṣa* « opposition qui a pour effet de rendre éloigné (v. 61, p. 104), car, du fait même que l'ascète entre dans le premier *dhyāna,* l'attachement à la couleur du Kāmadhātu est déjà abandonné *(prahīṇa :* au moyen d'un *prahāṇapratipakṣa* réalisé dans l'*anāgamya,* viii. p. 201, l. 6).

l'attachement à la couleur *(varṇarāga)* du Kāmadhātu ; pratiqués dans le deuxième *dhyāna,* ils contrecarrent l'attachement à la couleur du premier *dhyāna.* [Il n'y a pas, dans le deuxième *dhyāna,* d'attachement à la couleur qui devrait être contrecarré dans le troisième *dhyāna,* viii. p. 151, 163]

32 c. Le troisième dans le dernier *dhyāna ;* il est non-désir. [1]

Le troisième Vimokṣa ne peut être pratiqué que dans le quatrième *dhyāna.* De sa nature, il est la racine de bien *alobha,* non pas méditation de l'horrible ; en effet, il prend pour objet une chose qu'il considère comme agréable, bonne : il a l'aspect *śubha.*

Ces trois Vimokṣas, avec les *dharmas* qui leur sont associés, sont de leur nature les cinq *skandhas.* Quant aux Vimokṣas d'Ārūpya :

32 d. Ārūpyas bons et de l'ordre du recueillement. [2]

Les Vimokṣas 3-7 sont les quatre *ārūpyas* bons *(śubha),* c'est-à-dire « purs » *(śuddhaka)* ou *anāsrava* (viii. 5), et de recueillement *(samāhita) ;* non pas l'*ārūpya* qui se produit à la fin de la vie [3] [viii. 16 c, 171 notes].

D'après d'autres maîtres, les pensée-et-mentaux produits par rétribution — chez les êtres nés dans l'Ārūpyadhātu — sont aussi « non recueillis ».

On donne aussi le nom de Vimokṣa aux chemins-de-délivrance *(vimuktimārga)* des stades liminaires des recueillements d'Ārūpya *(ārūpyasāmantakasamāpatti,* viii. 22); non pas aux chemins d'abandon *(ānantaryamārga)* des dits stades liminaires : car ceux-ci ont pour objet la terre inférieure qu'ils font abandonner et les Vimokṣas reçoivent leur nom du fait qu'ils tournent le dos à la terre inférieure *(adharabhūmivaimukhyāt).* [4]

1. gsum pa mthaḥ na de ma chags.
2. gzugs med mñam gzhag dge rnams so = *śubhārūpyāḥ* [*samāhitāḥ*] //
3. *maraṇabhavāvasthāyām.* — iii. 43 : On ne meurt pas dans l'état de *samādhi.*
4. Vibhāṣā, 84, 9. — Pourquoi nommés Vimokṣas ? Quel est le sens de *vimokṣa ?*

33 a. La *nirodhasamāpatti.* [1]

La *saṃjñāveditanirodhasamāpatti*, recueillement de la cessation de la notion et de la sensation, est le huitième Vimokṣa. Nous en avons parlé [2]. On la nomme *vimokṣa* parce qu'elle tourne le dos à la « notion » *(saṃjñā)* et à la sensation ; ou bien parce qu'elle tourne le dos à tout le conditionné. [3]

D'après d'autres maîtres, les huit Vimokṣas [4] sont nommés *vimokṣas* parce qu'ils délivrent [5 a] des obstacles au recueillement. [5]

La *nirodhasamāpatti* est réalisée *(saṃmukhībhāva)*

33 b. A la suite d'une pensée subtile-subtile. [6]

— Le sens de *vimokṣa* est « rejet » (k'i-péi, rejeter-dos) .... Les deux premiers rejettent la pensée de désir du *rūpa (rūpalobhacitta)*; le troisième rejette l'*aśubhāsaṃjñā* ; les quatre Vimokṣas d'Ārūpya rejettent, chacun, la pensée de la terre immédiatement inférieure ; le Vimokṣa de *nirodhasamāpatti* rejette toute pensée ayant un objet *(sālambanacitta)*. Par conséquent le sens de *vimokṣa* est « rejet ». — Le Bhadanta dit que les Vimokṣas sont ainsi nommés parce qu'ils sont obtenus par la force de l'*adhimokṣa* ; d'après Pārśva, parce qu'ils sont le lieu où on rejette.

1. ḥgog paḥi sñoms par ḥjug paḥo. — Paramārtha: *nirodhasamāpattivimokṣa.*

2. Voir ii. 44 d, vi. 64 a, viii. 196. — Majjhima, i. 160, 301, 333, 400, 456, Aṅguttara, iv. 426, 448.

3. *sarvasaṃskṛtad vā vaimukhyāt.* Hiuan-tsang corrige : « parce qu'elle tourne le dos à tout ce qui a un objet *(sālamba)* », c'est-à-dire à la pensée et aux mentaux.

4. Hiuan-tsang : « Le huitième Vimokṣa est nommé Vimokṣa parce qu'il délivre ..... ».

Il est évident que la possession du huitième Vimokṣa, [qui confère le nom de Kāyasākṣin et, quand on est Arhat, le nom d'Ubhayatobhāgavimukta], assure la parfaite maîtrise en recueillement, délivre complètement du *vimokṣāvaraṇa* (vi. 64 a) ; mais la version de Paramārtha est sans doute correcte, car la possession des deux premiers Vimokṣas, qui supposent la pratique du premier *dhyāna*, rend cette même pratique plus aisée en « éloignant » le *rāga* déjà abandonné (ci-dessus p. 205 n. 2), en donnant à la pensée la *karmaṇyatā* (voir note suivante). Le troisième Vimokṣa supprime l'obstacle aux Vimokṣas du domaine du Rūpadhātu *(rūpivimokṣāvaraṇa*, p. 211, n. 2).

5. *samāpattyāvaraṇavimokṣaṇāt.* — L'obstacle est l'inaptitude de la pensée *(akarmaṇyatā)* qui fait qu'un homme détaché du triple Dhātu n'est pas même capable d'entrer dans le premier *dhyāna*.

6. phra baḥi phra baḥi mjug thogs su = [*sūkṣmasūkṣmād anantaram*]

Vibhāṣā, 152, 4. — Les Dārṣṭāntikas et les Vibhajyavādins soutiennent que,

La pensée de Bhavāgra *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, où se trouve l'ascète qui est à même de réaliser la *nirodhasamāpatti*, est subtile en comparaison de toute pensée associée à « notion » *(saṃjñā)* [1]. On nomme subtile-subtile, *sūkṣmasūkṣma*, la pensée plus subtile encore « qui entre dans la *nirodhasamāpatti* » [c'est-à-dire : « à laquelle succède .... »]

33 c-d. Sortie dans une pensée « pure » de la terre de la dite *samāpatti*, ou dans une pensée *ārya* inférieure. [2]

La *nirodhasamāpatti* prend fin quand apparaît, soit une pensée *śuddhaka* (viii. 5) de la terre de Bhavāgra, quatrième Ārūpya — terre à laquelle appartient la *nirodhasamāpatti* — soit une pensée *ārya*, c'est-à-dire *anāsrava*, de la terre du troisième Ārūpya. Donc, entrée dans la *nirodhasamāpatti* par une pensée « impure » *(sāsrava)*, sortie par une pensée « impure » ou « non-impure » *(anāsrava)*. [3]

Quel est l'objet des Vimokṣas ?

34. Les premiers ont pour objet le visible du Kāma ; quant à ceux qui sont « immatériels », tout ce qui appartient à l'*anvayajñāna*, la douleur de leur terre et d'une terre supérieure, etc. [4]

dans la *nirodhasamāpatti*, la pensée subtile n'est pas détruite. D'après eux, il n'y a pas d'être *(sattva)* sans matière *(rūpa)* ; il n'y a pas non plus de recueillement sans pensée. Si le recueillement était exempt de pensée, l'organe vital *(jīvitendriya)* serait coupé ; on dirait que [l'ascète] est mort et non pas qu'il se trouve en recueillement. — Pour réfuter cette opinion, on indique que la *nirodhasamāpatti* est absolument sans pensée. [Voir Kośa, ii. 44 d, p. 211, n. 3].

1. Définition du Bhavāgra, viii. 4 c.

2. raṅ gi dag daṅ ḥog ma yi / ḥphags paḥi sems kyis de las ldaṅ = [*svaśuddhakādharāryeṇa cittena vyutthitis tataḥ* //]

3. D'après le Grand Véhicule, la « pensée d'entrée » de ce recueillement est toujours *anāsrava*, la pensée de sortie est des deux sortes, *anāsrava* ou *sāsrava* .... Chez le Bouddha, les huit Vimokṣas sont *anāsrava* ; chez les autres, le huitième est toujours *anāsrava*, les sept premiers sont des deux sortes suivant qu'ils ont pour nature le savoir mondain ou supramondain *(laukikalokottarajñāna)*.

4. daṅ po ḥdod chags snaṅ yul can = [*kāmāptadṛśyaviṣayāḥ prathamāḥ*] — Paramārtha : *kāmadhātudṛśyaviṣayā ādyās trayaḥ*.

gaṅ dag gzugs can min de dag / spyod yul goṅ daṅ raṅ gi saḥi / sdug bsṅal

Les trois premiers Vimokṣas ont pour objet le *rūpa* du Kāmadhātu, *rūpa* déplaisant (*amanojña)* en ce qui concerne les deux premiers, *rūpa* plaisant en ce qui concerne le troisième.

Les Vimokṣas d'Ārūpya ont pour objet la douleur de leur terre et d'une terre supérieure [1], la cause et la destruction de cette douleur, la totalité de l'*anvayajñāna*, l'*apratisaṃkhyānirodha* [2] et l'*ākāśa.* [3]

On a vu (32 a-c) que les deux premiers Vimokṣas appartiennent aux deux premiers *dhyānas*, que le troisième Vimokṣa appartient au quatrième *dhyāna*. Pourquoi n'y a-t-il pas de Vimokṣa dans le troisième *dhyāna ?*

Parce que, les connaissances corporelles *(kāyikavijñāna)* manquant dans le deuxième *dhyāna*, il n'existe pas d'attachement à la couleur (*varṇarāga)* du domaine de ce *dhyāna* [, lequel devrait être contrecarré, *pratipakṣitavya*, dans le troisième *dhyāna*] [4] ; parce que le troisième *dhyāna* est « secoué par son excellent plaisir ». [5]

Mais, s'il n'existe pas d'attachement à la couleur du domaine du troisième *dhyāna*, quel but poursuit l'ascète en produisant le troisième Vimokṣa [qui est la contemplation d'un *rūpa* agréable] ?

L'ascète veut réjouir (ou réconforter) son esprit que la contemplation de l'horrible *(aśubhabhāvanā)* a déprimé [6] ; ou bien il veut se

sogs daṅ rjes śes phyogs = *ye tv arūpiṇaḥ / te 'nvayajñānapakṣordhvasvabhūduḥkhādigocarāḥ //*

1. *ūrdhvādhaḥsvabhūmika.* — L'*anvayajñāna* est le chemin à l'exclusion de la partie du chemin relative au Kāmadhātu.

La Vyākhyā indique les terres où les Vimokṣas sont pratiqués : onze terres en excluant sept *sāmantakas.*

2. Vyākhyā : *āha / katamaḥ punar apratisaṃkhyānirodhas teṣām ālambanam / atrocyate / aśaikṣasyānimittasya samādher apratisaṃkhyānirodham ālambante / ete hy ārūpyā vimokṣā ānimittānimittasamādhisvabhāvāḥ saṃbhavanti* (viii. 26 c).

3. L'*ākāśa* est l'objet du Vimokṣa d'*ākāśānantyāyatana.*

4. *dvitīyadhyānabhūmikavarṇarāgābhāvād iti dvitīyadhyānabhūmikasya varṇarāgasya pratipakṣitavyasyābhāvāt.*

5. *sukhamaṇḍeñjitatvāc ca / sukhasya maṇḍaḥ sarvasukhopariṣṭhaṃ sukham / teneñjitatvāt kampitatvāt.*

6. *aśubhayā līnāṃ saṃtatiṃ pramodayitum.*

rendre compte *(jijñāsārtham)* de son succès ou de son insuccès : il se demande si les deux premiers Vimokṣas [5 b] sont réussis ou non. Si, dans la contemplation de l'objet agréable (troisième Vimokṣa), le désir *(kleśa)* ne surgit point, c'est que les deux premiers Vimokṣas sont réussis [1]. — En effet l'ascète cultive les Vimokṣas, Abhibhvāyatanas, etc., dans un double but : 1. éloigner, rendre plus lointaines, les passions ; 2. obtenir la maîtrise en recueillement *(samāpattivaśitva)*. Cette maîtrise a pour effet la production *(abhinirhāra)* des qualités *(guṇa)*, telles que l'Araṇā, etc., et la production de la Ṛddhi des Āryas *(āryā ṛddhi)* : le pouvoir surnaturel par lequel un saint transforme ou fait durer les choses *(vastupariṇāma, adhiṣṭhāna)*, renonce à la vie *(āyurutsarga)*, etc. [2]

Pourquoi le Sūtra emploie-t-il l'expression *kāyena sākṣātkṛtvā* dans la définition des seuls troisième et huitième Vimokṣas ? [3] — En

1. Vibhāṣā, 84, 15. — Parce qu'il veut s'assurer si les *kuśalamūlas* sont complets *(màn)* ou non. L'ascète pense : Quoique je contemple l'horrible *(aśubha)*, je ne produis pas de passion, mais je ne sais pas si les *kuśalamūlas* sont complets ; si, en contemplant l'agréable, la passion ne naît pas, je saurai que les *kuśalamūlas* sont complets.

2. *āryāyāś ca ṛddheḥ* [*abhinirhārāya bhavati*]. — *sā punar yayā vastupariṇāmādhiṣṭhānāyurutsargādīnīti / tatra vastupariṇāmo yad vastu yathādhimucyate tathaiva tad bhavati / yathā suvarṇasya mṛtkaraṇam / tathādhimokṣād adhiṣṭhānaṃ sthirasya vastunaḥ iyantaṃ kālam avatiṣṭhatām iti / tathāyuṣa utsargaḥ / ādiśabdena sumeroḥ paramāṇau praveśa ity evam anyac ca sūtre draṣṭavyam.* (Voir vii. 42, 48).

Sur *abhinirhāra*, Speyer, Avadānaśataka, ii. 221 ; index du Mahāvastu et du Divya ; Mahāvyutpatti, 21, 88, 25, 12 ; Lévi ad Sūtrālaṃkāra, iv. 12 ; Rhys Davids-Stede.

Sur l'*aryā ṛddhi* des sources pâlies, vii. p. 111.

3. On a pour le troisième Vimokṣa : *śubhaṃ vimokṣaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati*, et pour le huitième : *saṃjñāveditanirodhaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati.*

Vyākhyā : *atra sākṣātkṛtveti pratyakṣīkṛtyety arthaḥ / upasaṃpadya viharatīti tāṃ samāpattiṃ samāpadya viharatīty arthaḥ.*

vi. 43 c, 58 b (p. 259), 63 ; viii. p. 152. — Uttarādhyayana, v. 23, SBE, 45, p. 23.

Comparer les expressions *phusati cetosamādhim, nirodham* (Dīgha, i. 184), *catasso appamaññāyo* (Theragāthā, 386), etc.

Vibhāṣā, 152, 11. — Dans d'autres Sūtras, Bhagavat emploie, dans la définition des huit Vimokṣas, l'expression *kāyena sākṣātkṛtvā upasaṃpadya viharati ;*

raison de leur excellence et parce qu'ils se trouvent à la terre finale de deux *dhātus*. [1]

35 a. Les Abhibhvāyatanas sont au nombre de huit. [2]

notamment dans le Mahāhetupratyayasūtra ... Quelques-uns disent : « Le troisième et le huitième Vimokṣas se trouvent à l'extrémité de deux Dhātus .... ». Quelques-uns disent : « Ces deux Vimokṣas se trouvent à l'extrémité de deux *bhūmis* .... ».

1. Bhāṣya : *prādhānyād dhātubhūmiparyantāvasthitatvāc ca.* — Vyākhyā : *prathamadvitīyābhyāṃ vimokṣābhyāṃ tṛtīyasya vimokṣasya prādhānyāt / rūpivimokṣāvaraṇasākalyaprahāṇād āśrayaparivṛttitas tṛtīyasya sākṣātkaraṇam uktam / aṣṭamasyāpi prādhānyād ārūpyavimokṣāvaraṇasākalyaprahāṇād āśrayaparivṛttitaḥ sākṣātkaraṇam uktam :* « Le Sūtra dit que l'ascète se rend présent *(sākṣātkaraṇa, pratyakṣīkaraṇa)* le troisième Vimokṣa parce que ce Vimokṣa l'emporte sur les deux premiers. Il comporte l'abandon de tous les obstacles qui s'opposent aux Vimokṣas de *dhyāna (rūpivimokṣa) :* une fois qu'on l'a acquis, on possède la souplesse de pensée qui permet de réaliser sans effort les trois premiers Vimokṣas. Et cela, parce qu'il comporte une *āśrayaparivṛtti*, une certaine transformation de l'*āśraya* ou complexe physico-psychologique. — De même le huitième Vimokṣa l'emporte sur les Vimokṣas précédents parce qu'il comporte l'abandon de tous les obstacles aux Vimokṣas du domaine de l'Ārūpya.

Le troisième Vimokṣa est obtenu par un ascète qui pratique le quatrième *dhyāna*, terre extrême du Rūpadhātu ; le huitième, par un ascète qui pratique le *bhavāgra*, terre extrême de l'Ārūpyadhātu.

a. iv. 56, p. 123, *āśrayaparivṛtti* par le Chemin de vue, etc. ; 14 c, *parivṛttavyañjana :* « dont le sexe a été changé » ; 38, *āśrayatyāga, āśrayavikopana :* « abandon, bouleversement de l'*āśraya* par la mort, l'hermaphroditisme » ; le Dharmakāya, vii. p. 81 note. Le Sūtrālaṃkāra préfère l'expression *āśrayaparāvṛtti*.

b. *āśraya* = « le corps muni d'organes », iii. 41 ; parmi les organes, le *manas*, ii. 5, i. 20 a (p. 37). — Un synonyme d'*āśraya* est *ātmabhāva*, v. 2 c. — Voir encore i. 34 d (p. 63), ii. 55 d (p. 284), vii. 21 b, et ailleurs. — La traduction « personnalité » n'est pas mauvaise, par exemple vi. 21 a : « une personnalité féminine .... ». Certaines qualités ne peuvent avoir pour support *(āśraya)* que des hommes des trois *dvīpas ;* on ne les obtient qu'avec un *āśraya* humain.

Dans une acception différente, tel *dhyāna*, telle *bhūmi* est l'*āśraya*, le point d'appui, de l'acquisition de tel « savoir », etc.

2. zil gyis gnon paḥi skye mched brgyad = [*abhibhvāyatanāny aṣṭau*]

Dīgha, ii. 110, iii. 260, Saṃyutta, iv. 85, Majjhima, ii. 13, Visuddhimagga, 175, Atthasālinī, 187.

Mahāvyutpatti, 71 ; Sūtrālaṃkāra, xx-xxi. 44.

Lorsque l'ascète considère les six *āyatanas* (couleur-figure, son, etc.) sans que

1. *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī*[1] *bahirdhā rūpāṇi paśyati parīttāni suvarṇadurvarṇāni / tāni khalu rūpāṇy abhibhūya jānāmy abhibhūya paśyāmi*[2] *evaṃsaṃjñī bhavati / idaṃ prathamam abhibhvāyatanam.*

2. De même, en substituant *apramāṇāni* à *parīttāni,* c'est le deuxième Abhibhvāyatana.

3-4. De même, en substituant *arūpasaṃjñī* à *rūpasaṃjñī*. Avec les deux premiers, cela fait quatre Abhibhvāyatanas. [6 a]

5-8. *arūpasaṃjñī ca punar nīlapītalohitāvadātāni ....*[3] — Cela fait huit.

surgissent des idées mauvaises, ces *āyatanas* sont dominés, *abhibhūta :* tels sont les dix *abhibhāyatanas*, Saṃyutta, iv. 77.

Références de Saeki Kiokuga, Madhyama, 59 26, Dīrgha, 9, 12, Amṛta, ii. 9, Saṃgītiparyāya, 19, 1, Prakaraṇa, 7, 13, Saṃyuktahṛdaya (?), 7, 10, Vibhāṣā, 88, 13, étymologie, 141, 11, Satyasiddhi (?), 15, 14.

Version du Madhyama, tch'ôu-tch'òu (expulser-habiter), Paramārtha, tché-jŏu (gouverner-entrer), Hiuan-tsang, chéng-tch'òu (*abhi*-habiter). — L'*abhibhūya* de la formule *tāni rūpāṇy abhibhūya* est traduit par tché-sieōu (gouverner-*bhāvanā)* ou par tch'ôu (expulser, *vinodana, apanayana, vibhāvana).*

1. Pali : *eko bahirdhā.*

2. Vyākhyā : *jānāti ... paśyati.* — Paramārtha : *jānāmi paśyāmi.*

Sur *jñāna* et *darśana*, ci-dessus viii. 27 c.

3. *adhyātmam arūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati nīlāni nīlavarṇāni nīlanidarśanāni nīlanirbhāsāni tadyathā umakāpuṣpaṃ*[a] *saṃpannaṃ vā vārāṇaseyaṃ vastraṃ nīlaṃ nīlavarṇaṃ nīlanidarśanaṃ nīlanirbhāsam / sa tāni khalu rūpāṇy abhibhūya jānāmy abhibhūya paśyāmi evaṃ saṃjñībhavati idaṃ pañcamam abhibhvāyatanam*[b].

adhyātmam arūpasaṃjñī ... pītanirbhāsāni tadyathā karṇikārapuṣpaṃ saṃpannaṃ vā ....

adhyātmam arūpasaṃjñī... lohitanirbhāsāni tadyathā bandhūkapuṣpaṃ[c] *saṃpannaṃ vā ...*

adhyātmam arūpasaṃjñī ... avadātanirbhāsāni tadyathā uśanastārakā[d] *saṃpannaṃ vā ...*

a. *ummāpuppham nīlam ... nīlanibbhāsam;* Mahāvyutpatti: *umakapuṣpam.*

b. *seyyathā vā pana taṃ vattham bārāṇaseyyakam ubhatobhāgavimaṭṭham nīlam ...*

c. *bandhujīvakapuppham,* Mahāvyutpatti : *bandhujīvakapuṣpam.*

d. *osadhitārakā.*

35 b-d. Deux sont comme le premier Vimokṣa ; les deux suivants comme le deuxième ; les autres comme le Vimokṣa dit *śubha*. [1]

Les deux premiers Abhibhvāyatanas sont semblables au premier Vimokṣa [2] ; le troisième et le quatrième, au deuxième Vimokṣa ; les quatre derniers, au troisième Vimokṣa.

Quelle est donc la différence entre Vimokṣa et Abhibhvāyatana ? — Par les premiers, « délivrance » sans plus *(vimokṣamātra)* ; par les seconds, domination sur l'objet *(ālambanābhibhavana)*. Cette domination comporte la vue de l'objet comme on le désire *(yatheṣṭam adhimokṣaḥ)* et l'absence de *kleśa* provoqué par l'objet *(kleśānutpatti)*. [3]

36 a. Dix Kṛtsnāyatanas. [4]

1. gñis ni rnam thar dañ po gñis (*lire* bzhin) / gñis ni gñis ka bzhin no gzhan / sdug paḥi rnam par thar pa bzhin = *dvayam ādyavimokṣavat / dve dvitīyavad anyāni punaḥ śubhavimokṣavat //*

2. *yathā rūpī rūpāṇi paśyatīti prathamo vimokṣaḥ / ātmagataṃ rūpaṃ paśyan bahirgataṃ rūpaṃ paśyati / evam ādye abhibhvāyatane / tayor hy ekam ātmagataṃ rūpaṃ paśyan bahirgataṃ paśyati / tathā hy etat paṭhyate / adhyātmaṃ rūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati parīttānīti vistaraḥ / dvitīyam api tathaiva / ayaṃ tu viśeṣo bahirdhā rūpāṇi paśyaty adhimātrāṇi / kiṃ ca / yathā prathamo vimokṣaḥ prathamadhyānabhūmikaḥ kāmāvacaravarṇarāgapratipakṣaḥ kāmāvacararūpāyatanālambanaś ca tatheme prathame abhibhvāyatane veditavye.*

3. *tair vimokṣamātram iti nālambanābhibhavanam / kathaṃ cābhibhvāyatanair ālambanābhibhavanam ity ata āha / yatheṣṭam adhimokṣād iti / yatheṣṭaṃ tair nīlapītādyadhimokṣāt / kṣaṇena nīlaṃ kṣaṇena pītam ity ādi / amanojñasya vā vinīlakāder manojñādhimokṣāt / kleśānutpādāc ceti / śubhato 'pi ca sāṃkleśikaṃ vastv ākārayataḥ kleśānutpatter iti tair abhibhvāyatanair ālambanābhibhavanaṃ bhavati.* (Sur *ākārayati*, vi. p. 164, vii. p. 78).

4. zad par bcu ḥo brgyad ma chags / bsam gtan mthaḥ na spyod yul ni / ḥdod pa gñis ni gzugs med dag / spyod yul rañ gi phuñ po bzhi = [*daśa kṛtsnāny alobho 'ṣṭau dhyāne 'ntye .... gocaraḥ / kāmo dve śuddham ārūpyaṃ svacatuḥskandhagocare //*]

La liste classique Aṅguttara, v. 46, 60 (Comm. i. 27, 10), Majjhima, i. 423, ii. 14, Dīgha, iii. 268 (Sumaṅgala, i. 115, Franke, p. 210) ; Visuddhi, 110, remplace les deux derniers par *āloka, paricchinnākāsakasiṇa* (voir Childers) ; les deux derniers omis parfois dans Paṭisambhidā. — [Sur *ālokamanasikāra*, etc., vii. p. 104, 123].

Ils sont nommés *kṛtsna* parce qu'ils embrassent leur objet dans sa totalité et exclusivement. [1]

Au nombre de dix : vue en totalité de terre, eau, feu, vent, bleu, jaune, rouge, blanc ; plus les *ānantyāyatanas* de l'espace et du *vijñāna* (premier et deuxième Ārūpya).

36 b-c. Huit sont non-désir, appartiennent au dernier *dhyāna*, ont pour objet le Kāma.

Les huit premiers sont, de leur nature, la racine de bien *alobha* [6 b] : avec les *dharmas* concomitants, cinq *skandhas ;* ils sont réalisés par un ascète entré dans le quatrième *dhyāna ;* ils portent sur le *rūpāyatana* (= le visible) du Kāmadhātu. Toutefois les avis divergent : quelques-uns pensent que le quatrième, *vāyukṛtsnāyatana* a pour objet le tangible qu'on nomme élément-vent *(vāyudhātu)* [2] ;

Visuddhimagga, 425 (voir Index et Warren, 293), Atthasālinī, 185, Compendium, passim ; Spence Hardy, Eastern Monachism, 252 ; Kern, Geschiedenis, i. 393 (« les cercles universaux ou cosmiques ») ; Yogāvacara-Manual, p. xxix ; Rhys Davids-Stede.

Mahāvyutpatti, 72, Saṃgītiparyāya, 11e section, Sūtrālaṃkāra, vii. 9, xx. 44.

La Vibhāṣā contient un traité complet d'où sont extraites les remarques sommaires du Kośa.

1. *nirantarakṛtsnaspharaṇād iti nirantaraṃ kṛtsnānāṃ pṛthivyādīnāṃ spharaṇād vyāpanāt kṛstnāyatanānīty ucyante.*

Paramārtha traduit *kṛtsna* tantôt pién (= total, clef 60), tantôt oû-piēn *(= ananta) :* 36 a. Il y a dix *kṛtsnāyatanas* (pién jŏu). — Ils sont nommés *kṛtsna* (oû-piēn) parce qu'ils embrassent totalement une espèce sans intervalles-fissures. — Quels *dharmas* sont *kṛtsna* (oû-piēn) ? — Terre, eau, feu, vent, bleu, jaune, rouge, blanc : ceci embrasse ce qui est *rūpa* (Littéralement : *rūpalakṣaṇāni)* ..... — Il y a des maîtres qui disent que le *vāyukṛtsnāyatana* (fong oû piēn jŏu) a pour objet le tangible.

La Vibhāṣā, 85, 10, traduit *kṛtsna* par pién (clef 162) : ...... Ils sont nommés *kṛtsnāyatanas* pour deux raisons : parce qu'ils ne présentent pas d'intervalle *(kiēn)*, parce qu'ils sont étendus *(koàng tá) :* d'une part, l'acte d'attention imaginative *(adhimuktimanaskāra)* porte exclusivement sur le bleu, etc., sans être mêlé d'un autre caractère ; d'autre part, l'acte d'attention, portant sur tout le bleu, etc., a pour objet un caractère infini. Bhadanta dit : « Parce que leur objet est large-étendu *(k'oān-koàng)*, parce qu'il n'y a pas intervalle-fissure *(kiēn k'i)* ».

2. *kāmāvacaraṃ rūpāyatanam iti / pṛthivī varṇasaṃsthānam ucyate lokasaṃjñayā / āpas tejaś ca vāyus tu dhātur eva tathāpi ca iti vacanād*

quelques-uns pensent que les quatre premiers ont pour objet le tangible, les quatre derniers le visible.[1]

36 c-d. Deux sont *ārūpya* pur ; ils ont pour objet les quatre *skandhas* de leur terre.

Les deux derniers sont recueillement pur *(śuddhaka)* d'Ārūpya ; leur objet est les quatre *skandhas* de la terre (premier et deuxième Ārūpya) à laquelle ils appartiennent.

Les huit Abhibhvāyatanas ont pour « entrée » (°*prāveśika)* les huit Vimokṣas ; les dix Kṛtsnāyatanas ont pour entrée les huit Abhibhvāyatanas : les suivants, en effet, sont supérieurs aux précédents *(uttarottaraviśiṣṭatvāt).*

Toutes ces qualités *(guṇas)* peuvent avoir pour appui *(āśraya)* la série mentale d'un Pṛthagjana ou d'un Ārya, à l'exception du *nirodhavimokṣa* qui ne peut se produire que chez l'Ārya.[2]

Examinant le mode d'acquisition de ces qualités et les personnes qui peuvent les produire :

37 a-b. Le *nirodha* a été expliqué ; les autres sont obtenus par le détachement ou par l'exercice.[3]

Voir ce que nous avons dit de la *nirodhasamāpatti* (ii. 43) ; les autres qualités sont obtenues par *vairāgya* ou par *prayoga* suivant qu'elles ont été, ou n'ont pas été, habituellement pratiquées *(ucitānucitatvāt*). [7 a]

37 c-d. Les qualités d'Ārūpya sont obtenues par les êtres des trois Dhātus ; les autres, seulement par les hommes.[4]

(i. 13, trad. p. 23) *vāyau spraṣṭavyāyatanam ity eka iti / ye vāyuṃ rūpāyatanaṃ necchanti ta āhuḥ / vāyau spraṣṭavyam ālambanam iti.*

1. Cette dernière phrase manque dans Hiuan-tsang.
2. *ekāntenāryasāṃtānikatvāt.*
3. ḥgog pa bśad ziṅ lhag ma ni / ḥdod chags bral daṅ sbyor bas thob.
4. gzugs med ces bya khams gsum gyi / rten can lhag ma mi las skye.

Les Vimokṣas et les Kṛtsnāyatanas du domaine de l'Ārūpyadhātu sont pratiqués par des êtres nés dans les trois sphères. Seuls les hommes peuvent pratiquer les autres recueillements — trois Vimokṣas, huit Abhibhvāyatanas, huit Kṛtsnāyatanas — parce que ces recueillements naissent par l'efficace de l'enseignement *(upadeśasāmarthyotpādāt)*.

S'il en est ainsi, comment les êtres nés dans les terres *(bhūmi)* du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu peuvent-ils réaliser des recueillements de *dhyāna* et d'*ārūpya* supérieurs à la terre où ils sont nés ? — En raison de la cause, de l'acte, de la *dharmatā*.

38 a-b. Dans deux sphères, c'est par la force de la cause et de l'acte qu'on produit les recueillements d'*ārūpya*. [1]

Dans le Rūpadhātu et dans les terres inférieures d'Ārūpyadhātu, les recueillements d'*ārūpya*, ou les recueillements supérieurs d'*ārūpya*, naissent par la force de la cause [2] : quand ils ont été, au cours d'une existence antérieure, prochainement et intensivement pratiqués [3]. Ils naissent aussi par la force de l'acte, c'est-à-dire en raison de la rétribution imminente d'un acte ancien, de la catégorie « à rétribuer plus tard », comportant une terre de rétribution supérieure à celle (Rūpadhātu ou terres inférieures d'Ārūpyadhātu) dans laquelle on est né. Car quelqu'un qui n'est pas détaché d'une terre inférieure ne peut renaître dans une terre supérieure. [4]

1. khams gñis dag tu gzugs med pa / rgyu daṅ las kyi stobs kyis te.

Ce problème est examiné Visuddhimagga, 415.

2. *hetubalāt*. — La cause, *hetu*, est le recueillement d'*ārūpya* agissant comme *sabhāgahetu*, c'est-à-dire amenant un nouveau recueillement d'*ārūpya*.

3. *āsannābhīkṣṇābhyāsāt*. — Quelqu'un produit un recueillement d'*ārūpya*, tombe de ce recueillement, meurt, renaît dans un ciel du Rūpadhātu (en vertu de quelque acte ancien) : il y produira un nouveau recueillement d'*ārūpya* parce que le précédent recueillement d'*ārūpya* est proche *(āsanna)*. Quelqu'un est fréquemment entré dans un recueillement d'*ārūpya ;* il en a l'habitude intense *(abhīkṣṇābhyāsa) ;* il meurt, renaît dans le Rūpadhātu : il y produira à nouveau recueillement d'*ārūpya*.

De même, né dans l'*ākāśānantyāyatana*, on pourra y produire un recueillement supérieur d'*ārūpya*, de *vijñānānantya*, etc.

4. *aparaparyāyavedanīyasya ūrdhvabhūmikasya karmaṇaḥ pratyupasthitavipākatvāt*.

38 c-d. Dans le Rūpa, c'est par ces deux forces, et aussi en raison de la nature des choses, qu'on produit les *dhyānas*. [1]

Les êtres nés dans un étage inférieur du Rūpadhātu produisent des *dhyānas* supérieurs à l'étage où ils sont nés en raison des deux forces décrites ci-dessus. Et aussi, à l'époque de la fin du monde [2],

Quelqu'un a accompli un acte qui doit être rétribué dans l'Ārūpyadhātu, non pas immédiatement à la mort, mais dans une naissance ultérieure (iv. 50). En raison d'autres actes, « à rétribuer tout de suite, » il renaît d'abord dans le Rūpadhātu. L'imminence de la rétribution de l'acte à rétribuer dans l'Ārūpyadhātu fait que cette personne produise le recueillement d'*ārūpya*. Ceci est nécessaire à la rétribution de cet acte, car n'étant pas détachée de la terre où elle est née *(adhastād avītarāga)*, à savoir du Rūpadhātu, cette personne ne pourrait renaître dans l'Ārūpyadhātu si elle ne se détachait pas, par le recueillement d'*ārūpya*, de la dite terre.

1. gzugs kyi khams su bsam gtan rnams / de dag daṅ chos ñid kyis kyaṅ = [*dhyānāni tu rūpadhātau tābhyāṃ*] *dharmatayāpi ca* //

2. Lorsque l'univers périt par le feu, disparaissent le Kāmadhātu et les cieux du premier *dhyāna* ; lorsqu'il périt par l'eau, les cieux du deuxième *dhyāna* disparaissent aussi ; lorsqu'il périt par le vent, la disparition comprend aussi les terres du troisième *dhyāna* (Kośa, iii. 100 c-d). D'où cette conséquence que, à la fin du monde, tous les êtres doivent renaître dans les sphères à l'abri de la destruction, et par conséquent produire des recueillements comportant renaissance dans les cieux du deuxième, du troisième ou du quatrième *dhyāna*.

Hiuan-tsang : Par la force de la *dharmatā*, lorsque le monde réceptacle va périr. Telle est la loi ou la nature *(dharmatā)* des êtres des terres inférieures [7 b] qu'ils produisent des *dhyānas* supérieurs, parce que, dans ces circonstances *(avasthā)*, les bons *dharmas* prennent plein développement par la force de la *dharmatā*. Les êtres nés dans les deux *dhātus* supérieurs (c'est-à-dire dans les cieux du quatrième *dhyāna* et dans l'Ārūpya), c'est par la force de la cause et de l'acte qu'ils produisent *ārūpyasamāpatti;* non par la force de la *dharmatā*, car les dieux de l'Anabhraka, etc. (quatrième *dhyāna)* ne sont pas atteints par les trois catastrophes.

Vibhāṣā, 153, 6. — Pourquoi les êtres nés dans le Rūpadhātu produisent-ils d'abord les *dhyānas*, les *ārūpyas*, non pas la *nirodhasamāpatti ?* — Ils produisent les *dhyānas* en raison de trois causes *(pratyaya)* : 1. par la force de la cause *(hetubala)* : dans une existence antérieure, ils ont produit, détruit, les *dhyānas ;* 2. par la force de l'acte *(karmabala)* : ils ont fait et accumulé des actes de rétribution nécessaire et devant être rétribués dans une existence postérieure dans une terre de *dhyāna ;* cet acte donnera son fruit ; 3. par la force de la « nature des choses » *(dharmatā)* : à l'époque où le monde périt, les êtres des terres inférieures renaissent nécessairement en haut ... Les deux premières raisons valent pour la production des *ārūpyas*.

par la force de la *dharmatā* [1] [7 b]. A cette époque, tous les êtres des terres inférieures produisent les *dhyānas* supérieurs, car l'efficace des bons *dharmas* prend plein développement. [2]

Combien de temps durera la Bonne Loi de Bhagavat — période durant laquelle ces diverses spécifications des *dharmas* [3] pourront être clairement connues et vues ? [4]

39 a-b. La Bonne Loi du Maître est double, elle est *āgama* et *adhigama.* [5]

L'*āgama*, c'est l'enseignement, Sūtra, Vinaya et Abhidharma [6].

1. Vyākhyā : *keyaṃ dharmatā nāma / kecit tāvat sautrāntikā āhuḥ / eṣām eva dharmāṇām udbhūtavṛttīnāṃ pūrvadhyānavāsanādhipatyāt tadutpattāv upadeśam antareṇa dhyānotpattāv ānuguṇyaṃ dharmatā prakṛtiḥ svabhāva ity arthaḥ // vaibhāṣikā api kecid āhuḥ / paurvajāgarikāt sabhāgahetoḥ nisyandaphalaṃ dhyānotpādanaṃ tadupadeśam antareṇānyato dharmateti.*

Sur *dharmatā*, voir ii. 46, p. 237, iv. 17 a, 20, 58 (p. 128), 67, vi. 34 a.

2. *kuśalānāṃ dharmāṇām udbhūtavṛttitvāt.* — Vyākhyā : *kuśalānāṃ karmapathānām ity arthaḥ / vṛttis teṣāṃ dharmāṇāṃ yat kāritram / udbhūtā utkṛṣṭā vṛttir eṣām ity udbhūtavṛttayaḥ / tadbhāvaḥ / tasmāt / etad uktaṃ bhavati teṣāṃ kuśalānāṃ prakarṣeṇātmalābhāt tadutpattyānuguṇyena ātmalābhāt tadupadeśam antareṇa anyataḥ pūrvadhyānavāsanāyāṃ satyāṃ dhyānotpattir iti.*

Sur *vāsanā*, voir vii. p. 70, 72, 77.

Les bons *dharmas* sont ici *adhipatipratyaya.*

3. *ima īdṛśā dharmāṇāṃ prakārāḥ .... = sāsravānāsravāṇāṃ dharmāṇāṃ dhātubhūmyālambanākārādiprakārā yathāyogam.* — Tant que dure la Bonne Loi, il est possible de connaître tous les *dharmas*, purs et impurs, à quel *dhātu* et à quelle terre ils appartiennent, quel est leur aspect, etc.

4. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang : Tous ces *dharmas* spécifiés diversement ont pour but l'élargissement et la durée de la Bonne Loi. Qu'est-ce que la Bonne Loi ? Combien de temps restera-t-elle ?

5. ston pahi dam chos rnam gñis te / luṅ daṅ rtogs paḥi bdag ñid do = [*saddharmo dvividhaḥ śāstur āgamādhigamātmakaḥ* /]

Le Saddhamma est triple : *pariyattisaddhamma :* toute la parole du Bouddha dans les trois Piṭakas ; *paṭipattisaddhamma :* les 13 *dhutaguṇas,* les 14 *khandhakavattas,* les 82 *mahāvattas, sīla, samādhi* et *vipassanā ; adhigamasaddhamma :* les quatre *ariyamaggas,* les quatre fruits et le Nirvāṇa (Samantapāsādikā, i. 225). Voir ci-dessous p. 221 note.

6. Les douze *aṅgas* sont énumérés dans Abhisamayālaṃkārāloka :

sūtraṃ geyaṃ vyākaraṇaṃ gāthodānāvadānakam /
itivṛttikaṃ nidānaṃ vaipulyaṃ ca sajātakam /
upadeśo 'dbhutā dharmā dvādaśāṅgaṃ idaṃ vacaḥ //

L'*adhigama*, [c'est la « sainteté »][1] ; c'est, en même temps que les *dharmas* adjuvants de la Bodhi *(bodhipākṣika dharma*, vi. 67 b) pratiqués par les Āryas des trois véhicules, les fruits de la vie religieuse (vi. 51) obtenus par les trois véhicules. Telle est la Bonne Loi, double de sa nature.

39 c-d. La supportent ceux qui la prêchent et ceux qui la pratiquent. [2]

1. Il semble que « sainteté » ne soit pas un trop mauvais équivalent d'*adhigama*, puisque l'*adhigama* est défini comme étant « les *dharmas* adjuvants de la Bodhi plus les fruits du *brahmacarya* » [C'est par les *bodhipākṣikas* que le *brahmacariya* est *addhaniya ciraṭṭhitika*, Dīgha, iii. 27]. D'ailleurs *adhigama* signifie « pénétration, intelligence ».

adhigama est synonyme de *satyābhisamaya* (vi. 27) dans la définition des trois *prajñās* ou « discernements » : « On appelle *bāla* celui à qui manque la *prajñā* innée *(upapattilābhikā)* laquelle procède de la trace d'un exercice ancien *(pūrvābhyāsavāsanānirjātā)*; *aśrutavān*, celui à qui manque la *prajñā* qui naît de l'enseignement *(āgamajā)* ; *pṛthagjana*, celui à qui manque la *prajñā* qui naît de l'*adhigama*, qui naît de la compréhension des vérités *(yasyādhigamajā satyābhisamayajā nāsti ...)* » (iii. 28 a).

La Bodhisattvabhūmi, dans la définition des « recours » *(pratisaraṇa)*, définit le *jñāna*, qui est recours — par opposition au *vijñāna*, qui n'est pas recours — comme *adhigamajñāna* fait de recueillement, *bhāvanāmaya* (Voir iv. trad. 162, note et ci-dessous Chapitre ix. trad. Hiuan-tsang, xxix. 15 a, note).

2. de ḥdzin byed pa smra byed daṅ / sgrub par byed pa kho na yin = *dhātāras tasya vaktāraḥ pratipattāra eva ca* //

a. Hiuan-tsang traduit : « Aussi longtemps qu'il y a porteurs, prêcheurs, acquéreurs, aussi longtemps dure la Loi ».

Les deux traducteurs chinois distinguent trois catégories : les deux premières (ceux qui portent et ceux qui prêchent) par rapport à l'*āgama ;* la troisième (ceux qui acquièrent) par rapport à l'*adhigama.* L'*āgama* dure aussi longtemps qu'existent les deux premières catégories ; l'*adhigama*, aussi longtemps qu'existe la troisième. Donc la Loi dure en raison de ces trois classes d'hommes.

Paramārtha ajoute : « Pourquoi ? — Parce qu'il y a deux causes de durée de la Bonne Loi : correctement dire, correctement recevoir. Il y a d'autres maîtres qui disent que la Loi dure mille ans : cela se rapporte à l'*adhigama*, non à l'*āgama* qui dure plus longtemps. — Pourquoi ? — Dans le temps futur, les hommes capables de porter la Loi sont de deux sortes : ceux qui croient en raison de l'audition, ceux qui croient en raison de l'intelligence correcte (? tchéng-kiài). Les dieux protègent ces hommes pour que l'*āgama* et l'*adhigama* ne disparaissent pas vite. Par conséquent il faut, et pour la lettre et pour le sens, méditer et pratiquer ».

Ceux qui prêchent la Bonne Loi, Sūtra, etc., supportent la Bonne Loi qui est *āgama*. Ceux qui pratiquent ou réalisent la Bonne Loi, *dharmas* adjuvants de la Bodhi, etc., supportent la Bonne Loi qui est *adhigama*. Aussi longtemps qu'existent dans le monde semblables hommes, aussi longtemps dure la Bonne Loi.

Il est dit [dans Saṃyukta, 25, 20], d'une manière générale, que la Bonne Loi dure mille ans après le Nirvāṇa. — On explique que ce chiffre se rapporte à l'*adhigama* [1], mais que l'*āgama* dure plus longtemps. [2]

b. Saṃghabhadra rectifie Vasubandhu sur plusieurs points et ajoute des détails intéressants.

Le *saddharma* de Bhagavat est double, *āgama* et *adhigama*. L'*āgama*, c'est Sūtra, Vinaya, Abhidharma. L'*adhigama*, c'est le chemin pur *(anāsravamārga)* des trois véhicules [Pour Vasubandhu, c'est les *bodhipākṣikas* qui ne sont pas tous nécessairement purs]. Aussi longtemps que dure dans le monde l'*adhigama-saddharma*, l'*āgama-saddharma*, accru et soutenu par lui, dure aussi. Actuellement, dans l'Orient, l'*adhigama-dharma* dépérit ; l'*āgama* beaucoup disparait. Dans le Nord, comme l'*adhigama-dharma* y fleurit, le bon *āgama* de Bhagavat s'étend et s'augmente. Par conséquent, c'est le pays du savoir suprême des Tathāgatas *(... jñānagocara)*. Les Āryas y demeurent ; le sens correct de l'Abhidharma fleurit dans cette contrée ; non pas en Orient, etc., où la tradition et la pratique sont impossibles (??). — L'*āgamadharma*, essentiellement, s'appuie sur les « porteurs » *(dhātar*, ceux qui ont appris) et les prêcheurs pour durer dans le monde ; l'*adhigama* dure en s'appuyant seulement sur « ceux qui pratiquent » *(pratipattar)*. Mais ceux-ci ne sont pas les supports de l'*adhigama* seulement ; l'*āgamadharma* s'appuie aussi sur les *pratipattar* : aussi longtemps que des hommes pratiquent sans erreur *(aviparīta)* le Dharma, aussi longtemps dure l'*adhigama ;* aussi longtemps dure l'*adhigama*, aussi longtemps dure l'*āgama*.

[Pour la disparition de la Loi en Orient, comparer les Songes de Kṛkin, rédaction du Vinaya des Mahīśāsakas, Nanjio 1122, Chavannes, Cinq cents contes, ii. 348. — Le onzième songe (pièce d'eau dont le centre est trouble et les bords limpides) signifie que la Bonne Loi commencera à disparaître dans le pays du milieu, tandis qu'elle sera prospère dans les royaumes de la frontière.]

1. La Vyākhyā approuve cette explication : *eṣa eva pakṣo yukta iti paśyāmaḥ*.

2. a. Conditions de la durée de la Loi (respect à l'égard du Bouddha ; pas mention d'années), Aṅguttara, iv. 84. — *anāgatabhaya*, iii. 105, 108, etc.

Pourquoi la Loi de certains Bouddhas dure longtemps, Suttavibhaṅga, Pārājika, i. 3, 3, Samantapāsādikā, i. 184, Kośa, vii. p. 81.

L'Arhat prolonge sa vie pour prolonger la Loi, Kośa, ii. trad. p. 121. — La Loi est protégée par les hommes et les dieux, Saṃyukta, 25, 1. — Lévi et Chavannes,

Le présent traité, l'Abhidharmakośa, s'appuie sur l'Abhidharma [= les traités canoniques] et inclut le sens de l'Abhidharma (voir

Les seize Arhats protecteurs de la Loi, J. As. 1916, ii. 9 ; J. Przyluski, Açoka, chap. vii. Développement des idées eschatologiques relatives à la Loi, et aussi 207, 336, 399, 452.

b. Cullavagga, x. 1, 6 : « Si les femmes n'avaient pas été admises, ce *brahmacariya* aurait duré longtemps, aurait duré mille ans ; mais comme elles ont été admises, ce *brahmacariya* ne durera pas longtemps ; le Saddhamma durera cinq cents ans ». — [Pas mention d'années dans Bhikṣuṇīkarmavācanā (Bulletin School Oriental Studies, 1920, 125), ni dans Rockhill, Life, p. 60].

Même doctrine dans P'i-ni-mou-king (Nanjio, 1138), où l'explication est donnée par Kāśyapa (Przyluski, Açoka, 173) ; voir aussi Madhyama, 28, 17 (cité par Kiokuga Saeki).

Vinaya des Mahīśāsakas (32, 3, cité par l'éditeur japonais du Kośa) : « Si les Bhikṣuṇīs observent les huit *gurudharmas*, la Loi durera mille ans ».

Mais, dans le Vinaya des Sarvāstivādins (« jugement d'Ānanda »), la durée de la Loi est limitée à mille ans parce que les femmes ont été admises. Même doctrine dans d'autres textes relatifs au premier concile (Przyluski, ibid.).

Aśokāvadāna, et beaucoup d'autres textes, mille ans ; Mahāmāyāsūtra, Nanjio, 382, quinze cents ans (Przyluski, 161-173) ; Nanjio, 123.

I-tsing (Takakusu, 106) cite le Vinaya : « Aussi longtemps qu'il y aura un *karmācārya* (? « the holder of rules »), ma Loi ne sera pas détruite. Quand il n'y aura personne qui « tienne et supporte » les *karman*, ma Loi finira », et encore : « Aussi longtemps que mes préceptes existent, je vis ». — Sum. Vil. i. 11.

c. Cinq disparitions successives : *adhigama, paṭipatti, pariyatti, liṅga, dhātu*, Manorathapūraṇī, i. 87, Anāgatavaṃsa (Minayev, JPTS. 1886 et Warren, 481).

Trois disparitions, *adhigama, paṭipatti, liṅga*, Milinda, 133.

« Disparition de l'ombre du Bouddha .... et combien d'Arhats avons-nous qui puissent conserver la Bonne Loi ? Il est dit dans un Traité : Le grand Lion a fermé les yeux et les témoins ont disparu l'un après l'autre ... », I-tsing, Takakusu, p. 106 [Comparer ci-dessous p. 224].

La Vajracchedikāṭīkā, Mdo, xvi. fol. 234 a, expliquant Vajracchedikā, p. 22 : *paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralopakāle vartamāne :* « Il est bien connu *(prasiddha)* que l'enseignement de Bhagavat dure cinq fois cinq cents ans ; c'est pourquoi le texte spécifie : pendant la dernière période de cinq cents ans, car c'est alors que les cinq *kaṣāyas* (iii. 4 c, 93 a) prennent développement ».

Nanjio (dans Max Müller, SBE. 49, p. 116) signale Mahāsaṃnipātasūtra (Nanjio, 61), 51me section : Dans les premiers cinq cents ans, les Bhikṣus et autres seront « forts en délibération » (Entendez : obtiendront le *satyābhisamaya ?) ;* dans la seconde période de cinq cents ans, ils seront forts en méditation *(samādhi, dhyāna);* dans la troisième, en Ecriture *(śruta) ;* dans la quatrième, fondation de

i. 2 c). [Or il y a plusieurs manières d'expliquer l'Abhidharma :] dans ce traité, d'après quelle interprétation est-il expliqué ? [1]

40. L'Abhidharma qui est établi par l'interprétation des Vaibhāṣikas du Kaśmīr, c'est dans l'ensemble ce que j'ai expliqué. Que des exégèses inexactes soient [reproduites] ici, c'est notre faute [inévitable], car les Munis seuls sont autorité dans l'interprétation de la Bonne Loi. [2]

monastères ; dans la cinquième, querelles et reproches. La blanche Loi deviendra invisible.

d. Saṃyukta, 32, 3 : « A l'époque où le Saddharma de Kāśyapa va périr, un *pratirūpaka* Dharma naît ; quand celui-ci est né, le Saddharma a péri ». — Saddharmapuṇḍarīka, 67, 7 : « Le Saddharma de Padmaprabha durera trente-deux *antarakalpas ;* quand il sera détruit, le *saddharmapratirūpaka* durera autant de *kalpas* » ; 377 : « Quand le Saddharma de Jitasvararāja fut détruit, à l'époque où le *saddharmapratirūpaka* était disparaissant, comme cette religion *(śāsana)* était envahie par des Bhikṣus qui s'attribuaient des dons spirituels qu'ils n'avaient pas ... ».

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : J'ai exposé dans ce traité l'Abhidharma de Bouddha Bhagavat. L'ai-je exposé d'après l'école des Sautrāntikas ou comme il est exposé dans la Vibhāṣā ?

D'après la Vyākhyā : L'Abhidharma que j'ai enseigné ici, à savoir l'Abhidharmakośa, est-ce l'Abhidharma des Traités canoniques, l'Abhidharma du Jñānaprasthāna, etc. ?

2. bdag gis mṅon paḥi chos ḥdi phal cher ni / kha che bye brag smra baḥi thsul grub bśad / ñes pa zin gaṅ de ḥdir bdag gi(s) ñes / dam chos thsul la thsad ma thub rnams yin

kāśmīravaibhāṣikanītisiddhaḥ
prāyo mayāyaṃ kathito 'bhidharmaḥ /
yad durgṛhītaṃ tad ihāsmadāgaḥ
saddharmanītau munayaḥ pramāṇam //

[Paramārtha : *saddharma durgṛhīta* (pris de guingois, p'iēn-tchě) *maddoṣaḥ* / *netuṃ dharmasannītiṃ munayaḥ pramāṇam.* — Hiuan-tsang traduit : *durgṛhīta* = blâmable-*pramāṇa.*]

Vyākhyā : *yo 'yam iti vistaraḥ* / *yo 'yam ihābhidharmakośalakṣaṇo 'bhidharma uktaḥ kim eṣa eva śāstrābhidharmo jñānaprasthānādilakṣaṇo deśito 'ta idam ucyate* / *kāśmīravaibhāṣikanītisiddha iti vistaraḥ* / *kaśmīre bhavāḥ kāśmīrāḥ* / *vibhāṣayā dīvyanti vaibhāṣikā iti vyākhyātam etat* / *santi kāśmīrā na vaibhāṣikā ye vinayacintādayaḥ sautrāntikā bhadantādayaḥ* / *santi vaibhāṣikā na kāśmīrā ye bahirdeśakā ity ubhayaviśeṣaṇam* // *teṣāṃ nītyā yaḥ siddho 'bhidharmaḥ sa prāyeṇeha mayā deśitaḥ* / *arthād*

Cet Abhidharma, en général, a été dit par moi [qui est] établi dans l'interprétation des Vaibhāṣikas du Kaśmīr. Ce qui, là, a été mal pris par moi, c'est ma faute : pour l'interprétation de la Bonne Loi, les Bouddhas seuls et les fils du Bouddha sont l'autorité. [1]

uktaṃ bhavati / anyanītisiddho 'pi deśita iti // yad durgṛhītaṃ kāśmīravaibhāṣikanayenānyanayena vā tad ihavacane 'smadāgo 'smadaparādhaḥ // kiṃ kāraṇam ity āha / saddharmanītau munayaḥ pramāṇam iti / saddharmasyāgamādhigamalakṣaṇasya nītau varṇane munayo buddhā bhagavanto buddhaputrāś cāryaśāradvatīputrādayaḥ pramāṇaṃ sarvākārasarvadharmāvabodha āptā ity arthaḥ.

1. bdag gis chos mṅon pa ḥdi phal cher kha che bye brag tu smra ba rnams kyi tshul du grub par bśad pa yin no / ḥdi la bdag gis ñes par zin pa gaṅ yin pa de ni bdag gi ñes pa yin te / dam paḥi chos kyi tshul la ni saṅs rgyas rnams kho na daṅ / saṅs rgyas kyi sras rnams tshad ma yin no.

a. Hiuan-tsang : « La discussion de l'Abhidharma des Vaibhāṣikas du Kaśmīr [= les cinq cents Arhats, d'après Saeki Kiokuga] est correctement établie [Il y a peut-être ici méprise sur le sens de *siddha*]. C'est en m'appuyant sur eux que j'ai, en général, exposé l'Abhidharma. Ce qui est fautif, c'est ma faute. L'autorité pour juger le Dharma, c'est seulement les Bouddhas et les Mahāśrāvakas ».

b. Saṃghabhadra (xxiii. 8, 84 b) : « ... C'est en m'appuyant sur eux que j'ai, en général, exposé l'Abhidharma. Ici le Sautrāntika [= Vasubandhu] expose sa pensée fondamentale, disant : M'appuyant sur la Mahāvibhāṣā, discussion des principes d'Abhidharma des Saugatas de ce pays, faisant effort pour comprendre correctement, afin que la Bonne Loi dure longtemps pour le salut des êtres, j'ai composé ce traité. La grande masse de ce livre expose le système [de la Vibhāṣā]; une petite partie suit d'autres chemins, par exemple sur le *rūpa*-figure *(saṃsthānarūpa*, iv. trad. p. 8-9), sur le passé et le futur (v. 27), etc. Mais la nature des *dharmas* est très profonde, mon intelligence est faible : je ne suis pas capable de diligemment chercher (k'în-k'ieôu) le prêcheur véridique *(yathābhūtavādin) (?)*. Par conséquent, dans l'interprétation *(nīti)* exposée dans ce long traité, si une petite partie est mal étayée *(durgṛhīta* = pièn-liang = censurer-autorité = d'autorité contestable ; le sens est peut-être : « Si j'ai, parfois, reproduit des doctrines inexactes ... »), c'est ma faute. L'interprétation des *dharmas* est vaste et profonde ... Les Bouddhas, ayant accumulé l'équipement de savoir *(jñānasaṃbhāra)* connaissent tout objet de connaissance. Les Pratyekabuddhas ne peuvent juger du caractère des *dharmas :* à plus forte raison les Śrāvakas, car le Dharma qu'ils réalisent dépend de l'enseignement. Donc, pour juger des *dharmas*, il n'y a que les vrais grands Munis. Par là, nous savons que l'Abhidharma est vraiment la parole du Bouddha. Il faut l'accepter avec foi, pratiquer-méditer correctement, diligemment chercher la délivrance ».

c. Paramārtha. — Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr possèdent les deux *tcheng* [a]. Cet Abhidharma — l'Abhidharmakośa — a été exposé par moi, en général,

Le Maître, œil du monde, s'est fermé ; les témoins, en général, ont péri [8 b] ; la loi est mise en confusion par des hommes qui n'ont pas vu la vérité, mauvais sophistes, indépendants, que rien ne retient.

Car, Celui qui sait par lui-même est parti dans le Calme suprême, et aussi les soutiens de la loi de Celui qui sait par lui-même : le monde n'a plus de gardien. Les vices, qui détruisent les biens spirituels, ont maintenant pleine liberté.

Voyant que la loi du Muni est à son dernier souffle, que c'est l'heure de la force des vices, ceux qui désirent la délivrance doivent être diligents. [1]

conformément à leur doctrine. S'il y a ici quelque chose qui soit mal pris, c'est ma faute. A défaut de *tcheng* capable de juger correctement de la Bonne Loi, seuls les Bouddhas Bhagavats sont la suprême mesure *(pramāṇa)*. Pourquoi ? Parce qu'ils voient immédiatement tous les *dharmas*. Les Āryaśrāvakas du Bouddha, en dehors de l'Ecriture *(āgama)* et du Chemin *(mārga)*, pour correctement juger de la Bonne Loi ne sont pas même mesure médiocre.

[a]. Quel est ce double *tcheng (= sākṣin, pratibhū*, etc.) ? Peut-être des gens qui possèdent l'*āgama* et l'*adhigama* (comme expliqués viii. 39 a), en d'autres termes l'*āgama* et le *mārga* (comme ci-dessous p. 224, note l. 5).

1. *nimīlite śāstari lokacakṣuṣi*
kṣayaṃ gate sākṣijane ca bhūyasā /
adṛṣṭatattvair niravagrahaiḥ svayaṃ
[*kutārkikaiḥ*] *śāsanam ākulaṃ kṛtam* //
gate hi śāntiṃ paramāṃ svayaṃbhuvi
[*svayaṃbhuvaḥ śāsanadhārakeṣu ca* /
jagaty anāthe guṇaghātakair (?)] *malair*
niraṅkuśaiḥ svairam ihādya caryate //
evaṃ kaṇṭhagataprāṇaṃ [*viditvā muniśāsanam*] /
malānāṃ balakālaṃ ca na pramādyaṃ mumukṣubhiḥ //

La première stance est citée par I-tsing, Takakusu, p. 106.

ston pa ḥjig rten mig ni zum gyur ciṅ / dbaṅ gyur skye bo phal cher zad pa na / de ñid ma mthoṅ raṅ dgar gyur pa yi / ṅan rtogs rnams kyis bstan pa ḥdi dkrugs so

raṅ byuṅ raṅ byuṅ (?) bstan pa gces ḥdzin rnams / mchog tu zhir gśegs ḥgro mgon med pa na / ḥdoms med yon tan ḥjoms par byed pa yi / dri mas dgaḥ dgur deṅ saṅ ḥdi na spyod

de ltar thub pa dag gi bstaṅ pa ni / lkog mar srog phyin ḥdra daṅ dri ma rnams / stobs daṅ ldan paḥi dus su rig nas ni / thar pa ḥdod pa dag gis bag yod kyis

Vyākhyā : *nimīlite śāstari lokacakṣuṣīti* / *parinirvṛte bhagavati lokasya*

cakṣurbhūte mārgāmārgasaṃdarśake / anenāndhabhūtatāṃ lokasya darśayati // kṣayaṃ gate sākṣijane ca bhūyaseti / sākṣād draṣṭari sākṣī / mārgāmārgajño bhagavān iti ye 'dhigatatattvā bhagavataḥ sākṣijanaḥ sahāyabhūtaḥ / tasmin parinirvāṇe kṣīṇe / avidyāndhādṛṣṭatattvair niravagrahair niraṅkuśaiḥ svayaṃdṛṣṭikatayā kutarkāpannair bhavadbhir bhagavataḥ śāsanaṃ granthataś cārthataś cākulaṃ kṛtam // gate hi śāntiṃ paramāṃ svayambhuvītyādi pūrvaślokoktasyārthasya heturūpo 'yaṃ dvitīyaḥ śloka upanyasyate / buddhabuddhaputreṣu hi parinirvṛteṣv anāthajagati śāsanāntardhānahetubhir dṛṣṭyādibhir malair doṣair niraṅkuśaiḥ svayaṃ yatheccham iha loke 'dya samprati caryate / bhāvasādhanam etat // tataś caivaṃ kaṇṭhagataprāṇam ivety arthaḥ / tad viditvā / balakālaṃ ca malānāṃ doṣāṇāṃ na pramādyaṃ mumukṣubhir iti bhāvasādhanam iti.

CHAPITRE IX

Traité de la réfutation de la doctrine du Pudgala

Notes préliminaires

i. D'après la version tibétaine : « Neuvième chapitre *(Kośasthāna)* intitulé : Exposé de la réfutation du Pudgala » (gaṅ zag dgag pa bstan pa zhes bya ba mdzod kyi gnas dgu pa, Mdo, 64, Cordier, p. 394).

Cependant le colophon du huitième chapitre du Bhāṣya dit que l'Abhidharmakośa se termine avec ce chapitre : chos mṅon paḥi mdzod kyi bśad pa las sñoms par ḥjug pa bstan pa zhes bya ba mdzog kyi gnas brgyad paḥo / chos mṅon pai mdzod ḥdi rdzogs so = [*Abhidharmakośabhāṣye Samāpattinirdeśo nāma aṣṭamaṃ kośasthānam / samāpto 'yam Abhidharmakośaḥ*].

D'après le colophon de la Vyākhyā : « Détermination du Pudgala, annexe du huitième chapitre » *(aṣṭamakośasthānasaṃbaddha eva pudgalaviniścayaḥ)*.

D'après le Bhāṣya : « Traité de la réfutation du Pudgala », *pudgalapratiṣedhaprakaraṇa* (iv. 73, p. 154), ou « Réfutation de la doctrine de l'âme », *ātmavādapratiṣedha* (v. 27, p. 63).

Pour certains commentateurs, la dernière des stances finales du « neuvième chapitre » se réfère au Kośa tout entier ; pour d'autres — qui paraissent plus sagaces — à la seule Réfutation du Pudgala.

On peut considérer comme évident que l'Abhidharmakośa, exposé des doctrines d'Abhidharma d'après les principes des Vaibhāṣikas, se termine avec la kārikā viii. 40. Suivent les stances p. 224, qui sont la conclusion de l'ouvrage.

Le soi-disant « neuvième chapitre » ne comporte pas de kārikās ; Vasubandhu y expose des doctrines dont plusieurs sont communes aux Vaibhāṣikas et aux Sautrāntikas, mais, dans l'ensemble, il se place au point de vue des Sautrāntikas. Saṃghabhadra ne s'occupe pas du « neuvième chapitre ».

Les stances p. 224, sont, disons-nous, la conclusion du Kośa. Paramārtha les place à la fin de son chapitre viii ; Hiuan-tsang, au contraire, en fait le préambule du chapitre ix. — Pour cette raison évidemment que le « Traité de la réfutation du Pudgala » s'accroche, si on peut dire, à ces stances (voir p. 230, n. 1).

ii. Vasubandhu réfute la doctrine des Pudgalavādins, « partisans du Pudgala », et les désigne comme Vātsīputrīyas. La Vyākhyā explique : *vātsīputrīyā āryasāṃmatīyāḥ* (p. 232, n. 2). Les sources (Vasumitra, Bhavya, Vinītadeva) ne sont pas d'accord dans l'énumération des sectes ou écoles qui admettent le Pudgala. On trouvera quelques indications dans Nirvāṇa, 1925, p. 34, et dans la version du traité de Vasumitra que nous espérons publier dans la Collection de Matériaux pour l'étude du Bouddhisme de M. J. Przyluski.

La question fut posée si les Pudgalavādins sont des Bouddhistes. Yaśomitra est très net : ***na hi Vātsīputrīyāṇāṃ muktir neṣyate bauddhatvāt*** : « On ne prétend pas qu'ils ne puissent pas obtenir la délivrance, puisqu'ils sont des Bouddhistes ». (voir p. 232, n. 2). Opinion opposée p. 273 (Hiuan-tsang, xxx, fol. 6 b in fine) et stances finales où le Pudgalavādin est rangé avec le Tīrthika.

Lcan-skya hu-thug-tu exprime une opinion très répandue en disant que les cinq écoles du Mahāsāṃmitīya, admettant que le « moi » est une « personne », ne peuvent être considérées comme bouddhistes (Wassilief, p. 270).

Śāntideva (Bodhicaryāvatāra, ix. 60) : « Les partisans du Pudgala, infidèles de l'intérieur *(antaścaratīrthika)*, admettent une âme *(ātman)* nommée Pudgala, et disent que cette âme n'est ni identique aux *skandhas*, ni différente des *skandhas* : autrement on verrait qu'ils entrent dans le système des infidèles ». — Ils se disent bouddhistes, *saugatammanya*.

Candrakīrti (Madhyamakāvatāra, vi. 86) : « Les infidèles *(tīrthika)* parlent de *pudgala*, etc. ; voyant que le *pudgala* et autres principes supposés n'ont aucune activité, le Bouddha déclare que la seule pensée est active. — Dire « les infidèles », c'est une manière de parler générale ; car il y a des bouddhistes (« des sectateurs de ce Dharma ») qui admettent le *pudgala*. D'un certain point de vue (rnam pa gcig tu na = *ekaprakāreṇa)*, ils ne sont pas des bouddhistes, car, comme les infidèles, ils ne comprennent pas exactement le sens de l'Enseignement. Par conséquent, cette désignation [d'infidèles] s'étend à tous. — Il est dit dans la Ratnāvalī : « Le monde, avec les Sāṃkhyas, Vaiśeṣikas, Nirgranthas, croit au *pudgala*, aux *skandhas*, à d'autres principes. Demandons-lui s'il enseigne le moyen de passer au delà de l'être et du non-être [ou bien : s'il passe au dessus de l'affirmation et de la négation de l'existence] .... » Par conséquent il faut considérer comme des hommes du dehors *(bāhya)* ceux qui croient aux *skandhas*, etc. » [On voit que les « partisans des *skandhas* » *(skandhavādin)*, c'est-à-dire les Bouddhistes orthodoxes du Petit Véhicule, sont, comme les partisans du *pudgala*, exclus de la Bonne Loi.]

iii. Etymologie classique de *pudgala*, représentée dans la version tibétaine *gaṅ zag* et dans la chinoise (Mahāvyutpatti, 207, 7) *tsēng kièn* : *pūryati galati ca* (Sarvadarśana, Śarad Candra Dās, S. Lévi, trad. du Sūtrālaṃkāra, p. 259 : « dont le démérite augmente, dont le mérite diminue, et inversement »).

Buddhaghosa, Visuddhimagga, 310 : *pun ti vuccati nirayo tasmin galantīti puggalā.*

L'Abhisamayālaṃkārāloka, expliquant Aṣṭasāhasrikā, 19, 2, propose l'étymologie : *punaḥ punar gatiṣu līyate*, qui se reflète dans la traduction de Hiuan-tsang : *chóu ts'iù ts'iú*, « qui, à plusieurs reprises, prend les *gatis*. »

Aṣṭasāhasrikā : *sattvadṛṣṭyā jīvadṛṣṭyā pudgaladṛṣṭyā bhavadṛṣṭyā vibhavadṛṣṭyā ucchedadṛṣṭyāḥ śāsvatadṛṣṭyāḥ svakāyadṛṣṭyā etāsām evamādyānāṃ dṛṣṭīnāṃ prahāṇāya dharmaṃ deśayiṣyatīti tenārthena bodhisattvo mahāsattva ity ucyate.*

Āloka : *tatrāhaṃkārādhānārthena ātmā / āhito 'haṃkāra etasminn iti kṛtvā / sīdanātmakatvāt sattvaḥ / jīvitendriyavaśena nikāyasabhāge pari-*

samāpte vartata iti jīvaḥ / punaḥ punar gatiṣu līyata iti pudgalaḥ / āvirbhavatīti bhavaḥ / tirobhavatīti vibhavaḥ / nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ [prasajyate] asti yac [ca] svabhāvena na tan nāstīti śāśvataḥ / ātmātmīyākāreṇa pañcaskandhadarśanam / evamādyānāṃ dṛṣṭīnām ....

On remarquera que l'étymologie de *sattva* est celle que nous avons rencontrée Kośa, v. 7, p. 16 (lecture de S. Lévi) — Buddhaghosa tire *satta* de *sakta*, etc.

Sur d'autres synonymes de Pudgala, ci-dessous p. 245 (Hiuan-tsang, xxix, 14 b à la fin).

iv. Parmi les documents qu'il faudra comparer au présent Traité de la réfutation du Pudgala, il convient de signaler : 1. Kathāvatthu, i. 1 (traduction de S. Z. Aung et Mrs Rhys Davids, Points of controversy); 2. Vijñānakāya, Nanjio 1281, chap. ii. (traduit ou analysé dans Etudes Asiatiques, 1925, i. p. 358-376); 3. Sāṃmitīya-śāstra, Nanjio 1272 (dont une analyse sera publiée dans la Collection de Matériaux pour l'étude du Bouddhisme de J. Przyluski). Vasubandhu a tiré parti de ces deux derniers traités : quelques indications à ce sujet dans les notes de notre traduction.

D'autre part, le Sūtrālaṃkāra d'Asaṅga (édité et traduit par S. Lévi, 1907-1911), xviii. 92-103, dépend dans une certaine mesure du Traité de Vasubandhu. — Signalons par exemple la discussion des rapports du feu et du combustible, l'emploi des mêmes textes scripturaires, la démonstration de l'inactivité du Pudgala.

La dépendance de Śāntideva (Bodhicaryāvatāra, par exemple ix. 73) et de son commentateur à l'égard de Vasubandhu est non moins évidente.

Les observations de Vasubandhu sur l'inaptitude d'un *ātman* à transmigrer, sur le combustible et le feu, se retrouvent dans Madhyamakasūtras, x. 14, xvi. 2.

Toute la réfutation du Pudgala dans Candrakīrti, Madhyamakāvatāra, est on dirait inspirée par Vasubandhu, par exemple vi. 146 : « Quelques-uns soutiennent l'existence réelle d'un Pudgala dont on ne peut dire qu'il soit identique aux *skandhas* ou différent des *skandhas*, permanent ou impermanent; il est connu par les six *vijñānas*; il est l'objet de l'idée de moi ».

Vasubandhu rencontre dans son petit Traité, non seulement les partisans du Pudgala, bouddhistes quoique hérétiques, mais encore des hétérodoxes, les Grammairiens, les Sāṃkhyas, les Vaiśeṣikas. Il cite Vārṣagaṇya (v. 27, trad. p. 63). Il a, sur les positions de ces hétérodoxes, des précisions qu'on pourra comparer à la tradition rédigée par Paramārtha et K'ouei-tchi (Takakusu, T'oung-pao, 1904, JRAS. 1905).

v. Un argument du Pudgalavādin, non signalé ici, est indiqué dans la Vyākhyā de i. 42 (p. 85 de l'éd. de Petrograd). — Le Sūtra dit : *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā na nimittagrāhī* ... « Ayant vu les visibles par l'œil, il ne conçoit pas d'affection ... ». — Puisque l'œil voit, c'est donc que le Pudgala voit par l'œil = *yasmāc cakṣuḥ paśyati tasmāt pudgalaś cakṣuṣā paśyati.* — Ci-dessous p. 244, n. 3.

Dans Vyākhyā de iii. 43 a, les deux hypothèses sont admises que Vasubandhu attribue la « mort », *cyuti*, à la pensée *(citta)* ou au Pudgala.

Buddhaghosa, Manorathapūraṇī, i. 95, dans des termes qu'approuverait Vasubandhu, explique pourquoi Bhagavat parle du Pudgala, bien que le Pudgala n'existe pas.

Est-ce donc qu'il n'y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine *(dharma)* — en dehors du Bouddhisme — en s'appuyant sur d'autres doctrines ? [1] — Il n'y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine, car les autres doctrines sont corrompues par une fausse conception du « moi » [2]. Le moi tel que le conçoivent les autres doctrines n'est pas une expression métaphorique de la série des éléments *(skandhasaṃtāna)*, mais un moi substantiel indépendant des éléments. Par la force de la croyance à ce moi naissent les passions [3] ; la révolution de la triple existence, ou cercle des trois sphères, se poursuit ; la délivrance est impossible.

1. *kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāstīti / na pramādyaṃ mumukṣubhir iti vacanād ayam eva mokṣopāyo nāsty ato 'nyo mokṣopāyas tad atra moktukāmaiḥ pramādo na kartavya ity arthād uktam ācāryeṇa / codakaḥ pṛcchati kiṃ khalv ata iti vistaraḥ.*

Vasubandhu vient de dire (p. 224) : « Ceux qui désirent la délivrance doivent s'appliquer sans défaillance à cette doctrine ». C'est dire : « Il n'y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine ». — L'objectant reprend : « Est-ce donc qu'il n'y a pas de délivrance .... ».

2. *vitathātmadṛṣṭiniviṣṭatvād iti vitathāyām ātmadṛṣṭau niviṣṭāḥ kutīrthyāḥ ...*

On a le raisonnement : *nāsti kapilolūkādīnāṃ mokṣaḥ / vitathātmadṛṣṭiniviṣṭatvād adṛṣṭatattvapuruṣavat / atmagrāhaprabhavāś ca kleśāḥ.*

3. A ce sujet, la stance du Stotrakāra (= Mātṛceta, Takakusu, I-tsing, p. 156) :

sāhaṃkāre manasi na śamaṃ yāti janmaprabandho
nāhaṃkāraś calati hṛdayād ātmadṛṣṭau ca satyām /
anyaḥ śāstā jagati ca yato nāsti nairātmyavādī
nānyas tasmād upaśamavidhes tvanmatād asti mārgaḥ //

« Aussi longtemps que l'esprit *(manas = citta)* est accompagné de l'idée de « je », la série des naissances ne peut s'arrêter ; l'idée de « je » ne s'écarte pas du cœur aussi longtemps qu'y existe la vue qu'il y a une âme *(ātman)*. Or il n'y a pas dans le monde de maître qui enseigne l'inexistence de l'âme *(nairātmyavādin)*, excepté toi. Donc, il n'y a pas, en dehors de ta doctrine, un autre chemin de la délivrance ».

Comparez les stances attribuées à l'Ācārya, Bodhicaryāvatārapañjikā, 492 : *yaḥ paśyaty ātmānaṃ tasyāham iti śāśvataḥ snehaḥ / snehāt sukheṣu tṛṣyati tṛṣṇā doṣāṃs tiraskurute ....*

De même Candrakīrti, Madhyamakāvatāra, vi. 120 (cité Madhyamakavṛtti, p. 340) : « Voyant par la *prajñā* que toute passion et tout mal *(kleśa, doṣa)* viennent de l'idée de moi *(satkāyadṛṣṭi)* ; se rendant compte que l'objet de cette idée est l'âme *(ātman)*, l'ascète *(yogin)* nie l'âme ».

Comment savons-nous que ce nom de « moi » n'est qu'une désignation de la série des éléments, et qu'il n'existe pas de « moi » en soi [9 a] ? [1] — Parce qu'aucune preuve n'établit l'existence d'un moi indépendant des éléments, ni preuve d'évidence, ni preuve d'induction [2]. Si le moi est une entité réelle, à part, comme sont les autres entités [3], il faut qu'il soit atteint par la connaissance d'évidence comme sont atteints les objets des cinq connaissances sensibles et de la connaissance mentale [4], ou par la connaissance d'induction comme sont atteints les cinq organes matériels qui sont matière subtile.

En effet, ces cinq organes sont connus par induction. — On constate dans le monde que, malgré la présence des causes générales, le fruit ne se produit pas si les causes spéciales font défaut : pour que la

1. Kiokuga cite le commentaire de Vijñaptimātra, 2, 4 : a. les *asaṃskṛtas* n'existent pas ; b. ce qui existe *(asti-dharma = bhāva)* est de trois sortes : choses connues par évidence, matière (couleur), pensée; choses comme les cruches et les vêtements *(hién-cheóu-yóng-fa)* ; choses comme les organes *(yeòu-tsŏ-yóng-fa)* ; c. trois conceptions du moi : identique aux *skandhas*, différent des *skandhas*, ni identique ni différent.

2. L'*āgama*, preuve d'autorité, n'est pas mentionné parce qu'il rentre dans l'*anumāna*, induction.

3. Entité = *bhāva* ; Hiuan-tsang traduit *yeou-fa* qui rappelle *atthidhamma* de Buddhaghosa.

4. *pratyakṣam upalabdhir iti pratyakṣaṃ ity upalabdhiviśeṣaṇam / pratyakṣaṃ tad upalabdhiḥ pratyakṣata upalabdhir ity arthaḥ / athavā pratyakṣaṃ pramāṇam upalabdhir upalabhyate 'nayā ity upalabdhiḥ /*

Sur l'*upalabdhi*, i. trad. p. 30, ii. trad. p. 177, Sūtrālaṃkāra, p. 155.

L'objet de la connaissance mentale est défini par Yaśomitra : [*upalabdhir*] *dharmāyatanasya vedanādilakṣaṇasya yogiviṣayasya ca* = perception du *dharmāyatana* (c'est-à-dire *vedanā*, etc.) et des choses que perçoivent les Yogins. [En effet la connaissance mentale des Yogins connaît la pensée et les mentaux d'autrui, vii. 11].

Mais comment la perception *(upalabdhi)* par le *manas* peut-elle être *pratyakṣam*, immédiatement ? En effet le *manas* qui vient de passer est connu par le *manas* qui suit immédiatement (i. 17) : *manasaś ca kiṃ pratyakṣam upalabdhiḥ / samanantaraniruddhaṃ hi mano 'nantarotpannena manovijñānena vijñāyate.* — Il y a là une difficulté. D'autres maîtres (Sautrāntikas) pensent que la pensée se connaît elle-même : le sujet et l'objet de la connaissance sont, l'un et l'autre, évidents : *raktaṃ vā dviṣṭaṃ vā sukhasaṃprayuktaṃ vā duḥkhasaṃprayuktaṃ vā* [iv. 49] *ity evamādi svasaṃvedyatayā* [*pratyakṣam*] *ity apare / tad etad dvividhaṃ pratyakṣaṃ grāhyagataṃ grahakagataṃ vā.*

pousse naisse, il faut non seulement l'eau, la terre, l'effort humain, mais encore la semence. De même, les causes générales — présence de l'objet extérieur, attention, etc. — fussent-elles réalisées, les aveugles et les sourds ne voient ni n'entendent, tandis que les non-aveugles et les non-sourds voient et entendent. Chez les premiers manquent, chez les seconds existent les causes spéciales de la connaissance visuelle ou auditive : ce sont les organes, organes matériels qui sont faits d'une matière invisible et impalpable, et qu'on ne connaît que par induction. [1]

En ce qui concerne un moi indépendant des éléments, ni évidence, ni induction. — Nous savons donc qu'un moi réel n'existe pas.

Le Vātsīputrīya, il est vrai, admet un Pudgala qui n'est ni identique aux éléments *(skandha)*, ni autre que les éléments [2]. — Nous devons examiner si ce Pudgala existe comme entité *(dravyatas)* ou comme désignation *(prajñaptitas)*, d'une existence nominale. S'il existe à part ou en soi, comme la couleur ou le son, le Pudgala existe comme entité. S'il n'est qu'une collection ou un complexe, comme le lait, il existe comme désignation [9 b]. [3]

1. ***maharṣipraṇidhijñānaparicchinnatvād asty eva cakṣurādikam indriyaṃ cakṣurvijñānādikāraṇam iti / sarveṣām avivādāc ca.***

Voir i. 9 c (Vyākhyā, p. 25), 44 a. — Sur *praṇidhijñāna*, vii. 37.

2. ***Vātsīputrīyā Āryasāṃmatīyāḥ / anena vitathātmadṛṣṭiniviṣṭatvalakṣaṇo hetur anaikāntika iti darśayati / na hi vātsīputrīyāṇāṃ mokṣo neṣyate bauddhatvāt / atha vā prākpakṣavirodhaḥ / sāpakṣālo 'yaṃ pakṣo nāsty ātmā ity anena darśayati.***

De deux choses l'une. — Les Vātsīputrīyas croient à une certaine sorte de moi réel : or ils sont bouddhistes, et on ne nie pas qu'ils puissent obtenir la délivrance : donc l'auteur a eu tort de dire qu'une conception fausse du moi fait obstacle à la délivrance. Ou bien la thèse qui nie le moi est fausse.

Sur l'*avaktavyatā* du Pudgala, voir par exemple Madhyamakavṛtti, 283.

3. ***rūpādivad bhāvāntaraṃ ced dravyataḥ / kṣīrādivat samudāyaś cet prajñaptitaḥ /***

La couleur, le son, etc. sont des choses distinctes *(bhinnalakṣaṇa)*; le lait, la maison, l'armée sont des complexes de couleur-saveur-odeur-tangible, de paille-bois, d'éléphants-chevaux-chars, non pas des choses à part, *bhāvāntara* : le lait n'est pas autre que la couleur, etc.

Comparer Sūtrālaṃkāra, xviii. 92 : *prajñaptyastitayā vācyaḥ pudgalo dravyato na tu.*

Le Vātsīputrīya. — Quel mal à admettre la première ou la seconde hypothèse ?

Si le Pudgala est une entité, il sera différent des éléments, parce que sa nature est à part, comme les éléments sont différents les uns des autres ; ou bien il sera produit par des causes [et donc ne sera pas éternel comme vous le dites, et vous aurez à nommer ses causes], ou bien il sera inconditionné *(asaṃskṛta)* : et c'est là une doctrine non-bouddhique *(tīrthikadṛṣṭiprasaṅgaḥ)* ; inconditionné, le Pudgala sera d'ailleurs sans emploi *(niḥprayojanatva)*[1]. Il est donc vain de croire que le Pudgala est une entité. — Mais si vous confessez que le Pudgala n'existe qu'au titre de désignation, vous abandonnez votre doctrine et vous vous rangez à notre avis.

Le Vāsīputrīya. — Je dis que le Pudgala est ; je ne dis pas qu'il soit une entité ; je ne dis pas qu'il existe seulement en tant que désignation des éléments *(skandhas)* : pour moi la désignation « Pudgala » a lieu par rapport aux éléments *(skandhān upādāya)* actuels, internes, assumés.[2]

Réponse d'aveugle *(andhavacana)* ! Que signifie cette expression « par rapport à » ? Si vous expliquez *skandhān upādāya* = *skandhān ālambya (ālambya* = *gṛhītvā, apekṣya)*, vous arrivez à dire :

1. Yaśomitra cite la stance de Dharmakīrti :

varṣātapābhyāṃ kiṃ vyomnaś carmaṇy asti tayoḥ phalam /
carmopamaś cet so 'nityaḥ khatulyaś ced asatphalaḥ //

Sarvadarśana, p. 10 (1858) ; Nyāyavārttika, ii. 1, 5, Tātparya, 164 ; dans Ślokavārttika : *khatulyaś ced asatsamaḥ ;* Naiṣkarmyasiddhi, ii. 60, etc.

Si le Pudgala est inconditionné *(asaṃskṛta)*, éternel, non modifiable, il est semblable à l'espace, il est comme n'existant pas. Existe seulement ce qui est « capable d'action » *(arthakriyā)*, ce qui est momentané *(yat sat tat kṣaṇikam)* : thèse Sautrāntika ; pour les Vaibhāṣikas, les *asaṃskṛtas* (espace et deux *nirodhas*, i. 5 c) existent.

2. da ltar gyi naṅ gi zin paḥi phuṅ po rnams rgyur byas nas gaṅ zag tu ḥdogs so = [*pratyutpannādhyātmikopāttaskandhān*] *upādāya* [*pudgalaḥ prajñapyate*].

Pour le Vātsīputrīya comme pour Vasubandhu les *skandhas* du passé et du futur n'existent pas.

Le sens des expressions *ādhyātmika* (ou *abhyantara)* et *upātta* est expliqué Kośa, i. 34 d, 39 a-b.

« La désignation « Pudgala » a lieu en prenant les éléments comme objet » : c'est reconnaître que Pudgala est un mot désignant les éléments ; de même que la désignation « lait » a lieu en prenant pour objet les constitutifs du lait, couleur, etc. Si vous expliquez *skandhān upādāya* = *skandhān pratītya* (= *prāpya*) = « en raison des éléments », même conclusion. Vous admettez, en effet, que ce sont les éléments qui sont la cause *(pratyaya)* de la désignation « Pudgala ».

Le Vātsīputrīya. — Ce n'est pas ainsi que je conçois le Pudgala et ses relations avec les éléments, mais bien comme le monde conçoit le feu et ses relations avec le combustible. Le monde conçoit le feu « par rapport au combustible » *(indhanam upādāya)* [10 a][1] : il ne conçoit pas le feu indépendamment du combustible ; il croit que le feu n'est ni identique au combustible ni autre que le combustible. Si le feu était autre que le combustible, le combustible ne serait pas chaud ; si le feu était identique au combustible, le « comburé » serait le comburant. De même nous ne concevons pas le Pudgala comme indépendant des éléments ; nous tenons que le Pudgala n'est ni identique aux éléments ni autre que les éléments : s'il était autre que les éléments, il serait éternel *(śāsvata)* et donc inconditionné *(asaṃskṛta)* ; s'il était identique aux éléments, il serait susceptible d'anéantissement *(uccheda)*.

Définissez le feu et le combustible, pour que j'entende mieux ce que signifie l'expression : « le feu par rapport au combustible ».

Le Vātsīputrīya. — Que vous dirai-je ? Le comburé, c'est le combustible ; le comburant, c'est le feu : si vous voulez une réponse, voilà la réponse.

Mais c'est précisément ce que je veux savoir avec précision : quelle est la chose qu'on nomme le comburé, quelle est la chose qu'on nomme le comburant ?

1. *yathendhanam upādāyāgniḥ prajñapyata iti dravyasan pudgalaḥ / nānyo nānanya iti svam upādānam upādāya prajñapyamānatvāt / yo hi bhāvo nānyo nānanya iti svam upādānam upādāya prajñapyamānaḥ sa dravyasaṃs tad yathāgnir iti vātsīputrīyābhiprāyaḥ /*

Le Vātsīputrīya. — Dans le monde, la chose à brûler, non flambante, le bois, s'appelle combustible, comburé [1] ; la chose qui exerce l'action de brûler, brillante, très chaude, flambante, s'appelle comburant, feu. Par ceci, le feu, la série qui constitue cela, le combustible, est mise en ignition *(idhyate = dīpyate),* est réduite en cendres *(dahyate = bhasmīkriyate)* [2] ; par le feu, il se fait que chaque moment d'existence de la série du combustible diffère du précédent. — Le feu et le combustible sont, l'un et l'autre, constitués par huit substances [3] ; cependant le feu naît en raison *(pratītya)* du combustible comme le lait fermenté et le vinaigre naissent en raison du lait et du vin. C'est pourquoi le monde est d'accord pour dire que le feu existe « par rapport *(upādāya)* au combustible ». [10 b]

S'il en est ainsi, le feu est autre que le combustible, car leurs époques sont différentes *(bhinnakāla) :* d'abord le combustible, ensuite le feu. Si votre Pudgala existe par rapport aux éléments comme le feu par rapport au combustible, vous devez admettre que, naissant en raison des éléments, il est autre que les éléments, et qu'il est en outre transitoire *(anityaś ca prāpnoti).*

Le Vātsīputrīya. — Dans la chose enflammée, bois, etc. [4], une des substances, à savoir cette sorte de tangible qui est la chaleur *(uṣman),* c'est le feu ; les autres substances sont le combustible. Donc vos remarques sur l'antériorité du combustible ne portent pas.

Mais le feu et le combustible, naissant en même temps, sont « autres » *(anyatva),* car leurs caractères sont distincts *(lakṣaṇabhedāt)* [5]. Le sens que vous attribuez à l'expression « par rapport à »

1. *apradīptaṃ kāṣṭhādikam indhanam* .... — La Vyākhyā attribue ce paragraphe à l'auteur, non au Vātsīputrīya.

2. Pour certains commentateurs *idhyate* et *dahyate* sont équivalents.

3. *aṣṭadravyaka* (ii. 22) : les quatre *mahābhūtas,* substances élémentaires, et les quatre *upādāyarūpas,* du *rūpa* (visible) au tangible.

4. *tatraiva kāṣṭhādau pradīpta iti tadubhayalakṣaṇe samudāye.* — La chose en ignition *(pradīpta)* est un complexe ; elle est à la fois comburant (feu) et comburé *(indhana) :* en effet cette chose est constituée par quatre substances élémentaires (ci-dessous p. 235, n. 2) ; celle de ces substances qui est « chaleur », c'est là le feu.

5. La terre et l'eau sont différents, car leurs *lakṣaṇas* diffèrent ; de même en ira-t-il du comburant et du comburé.

n'est pas encore expliqué [1]. Puisque feu et combustible naissent en même temps, comment dire que le feu existe par rapport au combustible ? Le feu, qui est une des substances de l'objet en ignition, n'a pas pour cause le combustible, qui est les autres substances du dit objet, puisque toutes ces substances naissent en même temps chacune de sa cause. On ne peut pas dire non plus que l'appellation « feu » ait pour cause (ou objet) le combustible, puisque cette appellation s'applique au tangible « chaleur ». [2]

Le Vātsīputrīya. — L'expression « le feu par rapport au combustible » s'entend dans ce sens que le feu co-existe avec le combustible *(sahabhāva)* ou que le feu a le combustible pour support *(āśraya)*. [3]

C'est dire que le Pudgala co-existe aux éléments ou qu'il s'appuie sur les éléments : c'est donc admettre qu'il diffère des éléments. Et la logique veut aussi que, de même que le feu n'existe pas quand le combustible manque, de même le Pudgala n'existe pas à défaut des éléments. Vous n'admettez pas ces conclusions ; donc votre explication est sans valeur [11 a].

Le Vātsīputrīya rappelle qu'il a montré (p. 234 l. 15) que le feu n'est pas différent du combustible, car, dans cette hypothèse, le combustible ne serait pas chaud.

Nous lui demanderons quelle est la nature du « chaud ». — S'il définit le chaud comme étant le tangible « chaleur » [c'est-à-dire le feu], ainsi qu'il a fait ci-dessus, alors le combustible ne sera pas chaud [puisque le combustible est l'objet en ignition, moins le tangible « chaleur »]. S'il entend par « chaud » ce qui est associé à la chaleur, [s'il admet que le combustible est nommé chaud en raison

1. *upādāyārthas tu vaktavya iti / ananyatvād ity abhiprāyaḥ.* — Il faut donner de l'expression *upādāya* une explication qui justifie la thèse que le feu et le combustible ne sont pas différents.

2. *na hi tat (indhanaṃ) tasya (agneḥ) kāraṇam / nāpi tatprajñapteḥ.*

Le combustible = trois *mahābhūtas ;* le feu, *uṣmalakṣaṇa* = le quatrième *mahābhūta.* Ils naissent en même temps comme les deux cornes.

3. Il faut comprendre : *indhanaṃ upādāya* = *indhanam āśritya :* le feu prend point d'appui sur le combustible. Ou bien le sens est celui de *sahabhāva,* co-existence, *sahotpāda,* co-naissance.

de son association à la chaleur], c'est donc que des choses différentes [de la « chaleur »] sont nommées « chaud » : par « feu » est désigné le seul tangible « chaleur » ; tout ce qui est associé à ce tangible est désigné par le nom de « chaud ». Penser ainsi, c'est confesser que le combustible est nommé chaud quoique différent du feu ou tangible « chaleur »[1]. Le Vātsīputrīya n'est pas fondé à dire que « le feu n'est pas différent du combustible puisque le combustible est chaud. »

Le Vātsīputrīya. — Le bois en ignition, on le nomme combustible, on le nomme aussi feu.

Expliquez donc le sens que vous attribuez à l'expression : « le feu par rapport *(upādāya)* au combustible » ! Le Pudgala (donné actif du « rapport », de l'*upādāna)* sera identique aux éléments (donnés passifs du dit « rapport ») : aucun raisonnement ne pourra établir la non-identité. La thèse du Vātsīputrīya, que le Pudgala existe par rapport aux éléments comme le feu par rapport au combustible, ne peut en aucune hypothèse être rationnellement établie.

Le Vātsīputrīya soutient que le Pudgala est ineffable *(avaktavya)* en ce qui concerne sa relation, identité ou non-identité, avec les éléments. — Comment peut-il distinguer « cinq catégories de choses susceptibles d'être connues[2] : 1-3. les choses conditionnées *(saṃskṛta)* ou, en d'autres termes, les choses passées, présentes, futures ; 4. les choses non causées *(asaṃskṛta)* et 5. l'ineffable [ou Pudgala] » ? [11 b] Le Pudgala, en effet, doit être aussi ineffable à ce point de vue : s'il est ineffable, on ne peut dire ni qu'il est une cinquième catégorie, ni qu'il n'est pas une cinquième catégorie.[3]

Examinons à quoi se rapporte cette expression « Pudgala ». Si elle se rapporte aux éléments, le Pudgala existe seulement en tant que désignation *(prajñaptisat)*, puisque l'expression Pudgala se rapporte

1. Paramārtha : S'il dit : « ce qui est chaud de sa nature [, le feu,] est nommé chaud. L'objet en question (combustible), quoique différent du feu chaud de sa nature, devient chaud par son association avec ce qui est chaud de sa nature », nous concluons qu'il n'y a pas défaut à dire que feu et combustible diffèrent.

2. *pañcavidhaṃ jñeyam* — Ci-dessous p. 243, n. 1. — Voir Sāṃmitīyanikāyaśāstra.

3. Stcherbatski, p. 832, diffère.

aux éléments et non pas à un Pudgala. Si elle se rapporte à un Pudgala, pourquoi le Vātsīputrīya nous a-t-il dit que la désignation « Pudgala » est « par rapport aux éléments » ? Il aurait dû dire : « par rapport au Pudgala ». Mais, en fait, il ne soutient pas que le Pudgala soit établi par rapport au Pudgala. — Reste que l'expression Pudgala soit une simple désignation des éléments.

Le Vātsīputrīya. — Quand les éléments sont donnés *(satsu skandheṣu)*, le Pudgala est perçu *(upalabhyate)* [1] : voilà pourquoi j'ai dit que la désignation « Pudgala » est « par rapport aux éléments. »

Mais, dirons-nous, la couleur est perçue quand sont données diverses causes, l'œil, la lumière, etc. ; faut-il en conclure que la désignation « couleur » est « par rapport à ces diverses causes » ? [2]

Autre point. Par laquelle des six connaissances — connaissances de l'œil, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, et connaissance mentale — le Pudgala est-il perçu *(upalabhyate)* ?

Le Vātsīputrīya. — Par les six connaissances. Lorsque la connaissance visuelle connaît la couleur et la figure (= le corps), elle discerne en seconde ligne le Pudgala [3], et nous pouvons donc dire que le Pudgala est connu par la connaissance visuelle. Mais la relation du Pudgala avec la couleur-figure, identité ou différence, est indicible. De même pour les autres connaissances : lorsque la connaissance mentale connaît les *dharmas* (la pensée et les « mentaux »), elle discerne en seconde ligne le Pudgala ; celui-ci est donc connu par la connaissance mentale [12 a], mais sa relation avec les pensée-mentaux est indicible.

1. On traduirait peut-être mieux : « est constaté ».

2. *rūpasyāpi prajñaptir vaktavyā cakṣurādiṣu satsu taṣyopalambhāt tāni cakṣurādīny upādāya rūpaṃ prajñapyata iti.*

3. [*cakṣurvijñeyāni rūpāṇi pratītya pudgalaṃ*] *prativibhāvayatīty upalakṣayati tadupādānatvāt / no tu vaktavyo rūpāṇi vā no vety atallakṣaṇatvād avaktavyatvāc ca.* — Le chinois *fēn piĕ koan* protège la version « discerner ». — « En raison des couleurs, etc., que l'œil perçoit [comme son objet propre], la connaissance visuelle « connaît indirectement », « connaît en seconde ligne » le Pudgala, parce que les couleurs sont le support *(upādāna)* du Pudgala. Et on ne peut pas dire que le Pudgala soit les couleurs .... ».

Il résulte de cette explication même que le Pudgala, tout comme le lait, existe seulement en tant que désignation. Lorsque la connaissance visuelle connaît la couleur du lait, elle discerne, en seconde ligne, le lait : le lait est donc connu par la connaissance visuelle et on ne peut dire que le lait soit la même chose que la couleur ou soit différent de la couleur [1]. De même pour l'odorat, le goût et le tact : la connaissance du tact connaît le tangible ; d'où connaissance du lait ; le lait est donc connu par la connaissance du tact sans qu'on puisse dire que le lait soit identique au tangible, différent du tangible. En effet le lait n'est pas quadruple [2] : donc il n'est pas couleur, odeur, saveur, tangible ; et, d'autre part, on ne peut pas penser que le lait ne soit pas fait de ces quatre. — La conclusion s'impose : on désigne métaphoriquement par « Pudgala » un complexe d'éléments, de même que la désignation « lait » s'entend d'une réunion de couleur, d'odeur, etc. Simples nominaux sans réalité. [3]

Quel sens attachez-vous cependant à la formule : « Lorsque la connaissance visuelle connaît la couleur-figure, elle discerne en seconde ligne le Pudgala » ? [4] Voulez-vous dire que la couleur-figure est la cause de la perception *(upalabdhi)* du Pudgala ? ou que la perception de la couleur-figure et du Pudgala a lieu en une fois ?

1. *cakṣurvijñeyāni ced rūpāṇi pratītya kṣīraṃ prativibhāvayati cakṣurvijñeyaṃ kṣīraṃ vaktavyaṃ no tu vaktavyaṃ rūpāṇi vā no vā.*

2. *mābhūt kṣīrodakayoś catuṣṭvaprasaṅgaḥ.*

3. *yathā rūpādīny eva samastāni samuditāni kṣīram iti udakam iti vā prajñapyante tathā skandhā eva samastāḥ pudgala iti prajñapyanta iti siddham.*

4. Le Bhāṣya porte : *cakṣurvijñeyāni rūpāṇi pratītya pudgalaṃ prativibhāvayatīti ko 'sya vākyasyārthaḥ / kiṃ tāvad rūpāṇi pudgalopalabdheḥ kāraṇam āhosvid rūpāṇy upalabhamānaḥ pudgalam upalabhata iti / yadi tāvad rūpāṇi pudgalopalabdheḥ kāraṇaṃ bhavanti na ca tebhyo 'nyo vaktavyaḥ evaṃ tarhi rūpam apy ālokacakṣurmanasikārebhyo 'nyan na vaktavyam / teṣāṃ tadupalabdhikāraṇatvāt / atha rūpāṇy upalabhamānaḥ pudgalam upalabhate kiṃ tayaivopalabdhyopalabhate āhosvid anyayā / yadi tayaiva rūpād abhinnasvabhāvaḥ pudgalaḥ prāpnoti rūpa eva vā tatprajñaptiḥ / idaṃ rūpam ayaṃ pudgalaḥ katham idaṃ paricchidyate / athedaṃ na paricchidyate katham idaṃ pratijñāyate rūpam apy asti pudgalo 'py astīty upalabdhivaśena hi tasyāstitvaṃ pratijñāyate.*

Si le Vātsīputrīya répond que la couleur-figure est la cause de la perception du Pudgala — et que, cependant, on ne peut dire que le Pudgala soit différent de la couleur-figure — [12 b] les conditions et causes de la perception de la couleur, œil, lumière, acte d'attention, ne seront pas non plus différentes de la couleur.

Si le Vātsīputrīya répond qu'on perçoit le Pudgala en même temps que la couleur-figure [1], nous demanderons si on perçoit le Pudgala par l'opération par laquelle on perçoit la couleur-figure ou par une opération distincte.

Dans la première hypothèse, le Pudgala n'est que couleur-figure et la désignation « Pudgala » porte uniquement sur la couleur-figure. Il est donc impossible de distinguer : « Ceci est couleur-figure ; cela est Pudgala ». Faute de cette distinction, comment établir qu'il y a couleur et qu'il y a Pudgala ? L'existence *(astitva)* du Pudgala ne peut être établie que par cette distinction.

Dans la seconde hypothèse, l'époque des deux perceptions étant différente, le Pudgala différera de la couleur-figure comme le jaune diffère du bleu, comme l'antérieur diffère du postérieur.

Même raisonnement pour les autres éléments.

Le Vātsīputrīya. — De même qu'on ne peut pas dire que le Pudgala soit la même chose que la couleur-figure, ni non plus qu'il soit différent de la couleur-figure, de même la perception du Pudgala n'est ni la perception de la couleur-figure, ni autre que cette perception.

Ce point de vue vous obligera à dire que la perception du Pudgala, étant ineffable, ne fait pas partie de la catégorie du « conditionné » (voir ci-dessus p. 237 l. 20) : or vous n'admettez pas cette thèse, puisque, pour vous, toute perception est « conditionnée ».

Si le Pudgala est une entité qu'on ne peut définir comme étant matière (l'élément *rūpa)*, ni comme étant non-matière (les quatre éléments immatériels, *vedanāskandha*, etc.) [13 a], pourquoi Bhaga-

1. Dans cette hypothèse la couleur-figure n'est pas cause de la perception du Pudgala : il y a perception du Pudgala « par rapport » à la couleur-figure *(dvitīye pakṣe na tu kāraṇatvaṃ kiṃ tarhi rūpāṇy upādāya pudgalopalabdhiḥ).*

vat a-t-il dit que « La matière et les autres éléments ne sont pas un moi » ? [1]

Le Pudgala, dites-vous, est atteint par la connaissance visuelle. Cette connaissance naît-elle en ayant pour condition *(pratyaya)* la couleur-figure, ou le Pudgala, ou les deux ? — Dans la première hypothèse, on ne peut pas soutenir que cette connaissance perçoive *(upalabh)* le Pudgala, car le Pudgala n'est pas l'objet *(ālambana)* de cette connaissance, pas plus que le son. En effet, toute connaissance qui naît ayant pour condition *(pratyaya)* une certaine chose a cette chose pour « condition en qualité d'objet » *(ālambanapratyaya,* ii. 62 c) : le Pudgala, n'étant pas la condition de la connaissance visuelle, ne peut en être l'objet. Donc la connaissance visuelle ne perçoit pas le Pudgala. — Pour les deux autres hypothèses, elles contredisent le Sūtra, lequel dit que la connaissance visuelle naît en raison de deux choses [2], à savoir de l'œil et de la couleur-figure. Le Sūtra dit : « Bhikṣus, la connaissance visuelle naît ayant pour cause *(hetu)* l'œil et pour condition *(pratyaya = ālambanapratyaya)* la couleur-figure. Toute connaissance visuelle est en raison de l'œil et de la couleur-figure ». [3]

Si le Pudgala est cause de la connaissance visuelle, il sera impermanent *(anitya),* car le Sūtra dit : « Toutes les causes, toutes les conditions qui produisent la connaissance sont impermanentes ».

Le Vātsīputrīya. — Admettons donc que le Pudgala n'est pas l'objet, la condition en qualité d'objet *(ālambana),* de la connaissance *(vijñāna).* [13 b]

Fort bien ; mais alors il n'est pas discernable *(vijñeya),* objet du *vijñāna ;* s'il n'est pas discernable, il n'est pas connaissable *(jñeya),*

1. ***rūpam anātmā .... vijñānam anātmā.*** — Comparer Saṃyutta, iv. 166.

2. ***dvayaṃ pratītya ...*** ; non pas en raison de trois.

3. Saṃyukta, 9, 6. — La Vyākhyā cite les premiers mots : ***cakṣur bhikṣo hetur*** [***cakṣurvijñānotpādāya / rūpaṃ bhikṣo pratyayaḥ ....***].

Vyākhyā : ***hetur āsannaḥ pratyayaḥ / viprakṛṣṭas tu pratyaya eva // janako hetuḥ pratyayas tv ālambanamātram ity apare / paryāyāv etāv ity apare.*** — Voir ii. 61 c, vii. 13 a, p. 32, 34.

objet du *jñāna;* s'il n'est pas connaissable, comment établir qu'il existe ? Si on ne peut établir qu'il existe, votre système croule. [Voir p. 244, n. 2, 248].

Vous avez dit que le Pudgala est discerné par les six connaissances [1]. — Mais, s'il est discerné par la connaissance visuelle, il sera, comme la couleur-figure, différent du son ; s'il est discerné par la connaissance auditive, il sera, comme le son, différent de la couleur-figure. Et ainsi de suite.

D'ailleurs votre thèse est en contradiction avec le Sūtra. Le Sūtra dit : « Brâhmane, les cinq organes (vue, ouïe, odorat, goût, tact) ont des domaines *(gocara)*, des objets *(viṣaya)* distincts. Chacun d'eux sent *(anubhavati)* son propre domaine, son propre objet [2], et ne sent pas le domaine, l'objet des autres. Et l'organe mental sent le domaine, l'objet des cinq premiers organes, et ceux-ci ont l'organe mental pour refuge » [3]. — Ou bien confesserez-vous, d'accord avec le Sūtra, que

1. Saeki Kiokuga a une note (fol. 14 a) sur la théorie Dārṣṭāntika des six *vijñānas.*

2. Donc aucun d'eux ne « sent » le Pudgala.

3. Madhyama, 58, 12 : *svakaṃ gocaraviṣayaṃ pratyanubhavanti / nānyad anyasya gocaraviṣayaṃ pratyanubhavati / manaś caiṣāṃ pratisaraṇam.*

Saṃyutta, v. 218 : *pañcimāni brāhmaṇa indriyāni nānāvisayāni nānāgocarāni nāññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhonti / katamāni pañca ... / imesaṃ kho pañcannaṃ indriyānaṃ nānāvisayānaṃ nānāgocarānaṃ na aññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhontānaṃ mano paṭisaraṇaṃ mano ca nesaṃ gocaravisayaṃ paccanubhoti.*

Sur la formule *manaś caiṣāṃ pratisaraṇam*, la Vyākhyā dit : *anusaṅgenedam uktam / nedam udāharaṇam / tathāpi tu manaś caiṣām indriyāṇāṃ pratisaraṇam iti tadapekṣāṇīndriyāṇi vijñānotpattau kāraṇaṃ bhavantīty arthaḥ.*

Vibhāṣā, 97, 5. — Les Dārṣṭāntikas disent : « L'objet des six *vijñānakāyas, cakṣurvijñāna*, etc., est distinct ». Ils disent : « Le *manovijñāna* a un objet distinct ; il ne porte pas sur l'objet des cinq *vijñānas, cakṣurvijñāna*, etc. » Ils disent : « Les six *vijñānas* portent seulement sur les objets extérieurs ; ils ne portent pas sur les organes internes *(ādhyātmika*, voir p. 231), ni non plus sur le *vijñāna* ». Pour réfuter cette opinion, on explique que les cinq premiers *vijñānas* ont un objet distinct, portent seulement sur les objets extérieurs, ne portent pas sur les organes et le *vijñāna ;* mais que le *manovijñāna* a un objet commun avec les cinq *vijñānas* et aussi un objet différent, qu'il porte sur les organes

le Pudgala n'est pas l'objet *(viṣaya)* [des cinq organes] ? Dans ce cas, il n'est pas discerné [par les cinq organes] ; vous vous mettez en contradiction avec votre système. [1]

Le Vātsīputrīya. — [Vous affirmez, d'après le Sūtra, que chacun des cinq organes a un objet propre, et vous concluez que le Pudgala n'est pas objet de la connaissance visuelle ....] Mais, d'après le Sūtra, l'organe mental lui aussi a un objet propre [et ceci est en contradiction avec votre système] [2]. En effet, le Ṣaṭprāṇakopamasūtra dit : « Ces six organes ont chacun un objet propre, un domaine propre [14 a] ; chacun recherche son objet, son domaine ». [3]

Ce Sūtra n'entend pas parler des six organes ; car les cinq organes matériels et les cinq connaissances qui en dépendent n'ont pas désir de voir, d'entendre, etc. — Par organe de l'œil, etc., ce Sūtra entend la connaissance mentale qui est induite et dominée par l'œil, etc. [4]

internes et aussi sur le *vijñāna*. — Il a été expliqué, Kośa, i. 48 a, que parmi les dix-huit *dhātus* treize sont l'objet du seul *manovijñāna* à l'exclusion du visible, du son, etc., qui sont aussi l'objet du *cakṣurvijñāna*, etc.

1. Les mots entre parenthèses d'après Hiuan-tsang.

Bhāṣya et Vyākhyā : *na vā pudgalo viṣaya iti* [*yadi sūtraṃ pramāṇīkriyate*] / *na ced viṣayaḥ* [*yadi na kasya cid vijñānasya viṣayaḥ*] *na tarhi vijñeyaḥ* [*tataś ca pañcavidhaṃ jñeyam iti svasiddhānto bādhyate*] (Ci-dessus p. 237 n. 2).

Paramārtha : Ou bien le Pudgala n'est pas objet. S'il n'est pas objet, il n'est pas discerné par les six connaissances.

2. En dépit du Sūtra, vous affirmez que l'objet de la connaissance mentale est général ; de même, en dépit du Sūtra, nous affirmons que le Pudgala est discernable par la connaissance visuelle.

3. Saṃyukta, 43, 10, Ekottara, 32, 4, Saṃyutta, iv. 198. — *ṣaḍ imānīndriyāṇi nānāgocarāṇi .... kukkurapakṣisṛgālaśiśumārasarpamarkaṭāḥ ṣaṭ prāṇakāḥ kena cid baddhā madhye granthiṃ kṛtvotsṛṣṭāḥ / te svakaṃ svakaṃ gocaraviṣayam ākāṅkṣante / grāmākāśaśmaśānodakavalmīkavanākāṅkṣaṇād evam ṣaḍ imānīndriyāṇi ....*

4. Le désir *(ākāṅkṣaṇa)* de voir, d'entendre, etc., est certainement étranger aux organes de la vue, de l'ouïe, etc., qui sont matériels *(rūpasvabhāvatvāt)*, et aussi aux connaissances visuelle, auditive, etc., qui sont inimaginatives (*nirvikalpakatvāt)*. Il s'agit, sous le nom d'organe de l'œil *(cakṣurindriya)*, de la connaissance mentale induite par l'action « souveraine », spécificatrice, de cet organe, *tadādhipatyādhyāhṛta*.

Par le fait, la connaissance mentale qui est isolée — c'est-à-dire qui n'est pas induite et dominée par un des cinq organes matériels, mais seulement par l'organe mental — n'a pas désir à l'endroit du domaine et de l'objet des cinq organes, mais seulement à l'endroit du *dharmāyatana*. Donc le Ṣaṭprāṇakopama ne contredit pas le Sūtra précédemment cité.

Bhagavat a dit : « Bhikṣus, je vous déclare tous les *dharmas* qui doivent être pénétrés *(abhijñeya)* et compris *(parijñeya)* *(ānantarya* et *vimuktimārga)*, à savoir : l'œil, la couleur-figure *(rūpa)*, la connaissance visuelle, le contact visuel, la sensation qui est produite ayant pour cause le contact de l'œil, sensation pénible, plaisante, ni pénible ni plaisante ..... » Et ainsi de suite jusque : « la sensation qui est produite ayant pour cause le contact de l'organe mental : voilà ce qui doit être pénétré et compris. » [1] — Ce texte nous apprend que les *dharmas* à pénétrer et à comprendre sont seulement ceux énumérés. Le Pudgala ne figure pas dans la liste : donc il n'est pas susceptible d'être discerné *(vijñeya)*. En effet la connaissance spéculative *(prajñā)* par laquelle on pénètre et comprend, a le même domaine *(viṣaya)* que la connaissance vulgaire *(vijñāna)* [14 b]. [2]

Le docteur qui soutient que l'œil voit le Pudgala doit apprendre que l'œil voit seulement ce qu'il y a de réel dans le Pudgala [à savoir la couleur figure : de même pour les cinq autres organes]. En disant qu'il voit un moi dans ce qui n'est pas un moi, il tombe dans l'abîme de la mauvaise opinion. [3]

1. Saṃyutta, iv. 29 : *sabbaṃ bhikkhave abhiññāpariññeyyam / kiṃ ca bhikkhave abhiññāpariññeyyam / rūpaṃ bhikkhave abhiññāpariññeyyam / cakkhuviññāṇam .....*

2. *prajñāvijñānayoḥ samānaviṣayatvāt.* — Comparer Vasumitra, Sectes, sur *jñeya, vijñeya, abhijñeya.*

3. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Le docteur qui croit au moi dit : « Je vois le Pudgala par (*yeôu* : au moyen de) l'œil » ; comme il voit qu'il y a un moi dans *(yû)* ce qui n'est pas un moi, il tombe ... ».

Le Bhāṣya contient le mot *anātmanā* que la Vyākhyā glose *cakṣuṣā cakṣurvijñānenety arthaḥ.* — Donc il faut comprendre le *yû* de Paramārtha dans le sens de l'instrumental : « Comme il voit, par ce qui n'est pas un moi — c'est-à-dire par l'œil, par la connaissance visuelle .... ».

Aussi le Bouddha a-t-il expliqué que l'expression Pudgala désigne les éléments. Dans le Sūtra de l'homme [1], il dit : « S'appuyant sur l'œil, ayant pour objet et condition la couleur-figure, naît la connaissance visuelle ; en raison de la rencontre des trois naît le contact ; en même temps naissent la sensation, la notion, l'acte d'attention, etc. » [2] Les quatre derniers termes, *vijñāna, vedanā, saṃjñā, cetanā,* sont les éléments *(skandhas)* immatériels *(arūpin)* ; l'œil et la couleur-figure sont l'élément *rūpa.* Voilà tout ce dont on parle quand on dit « homme ». Pour exprimer diverses nuances, on se sert de divers vocables, tels que *sattva,* être, *nara,* homme, *manuja,* né de Manu, *mānava,* jeune homme, *poṣa,* qui se nourrit, *jīva,* principe vital, *jantu,* qui naît [3], *pudgala,* personne. On en parle à la première personne : « Mon œil voit la couleur-figure », et d'après l'usage courant : « Ce vénérable est de tel nom (Devadatta), de telle famille, de tel *gotra* (Kāśyapa), de tels aliments, de tel bonheur et de telle peine, de telle durée de vie ; il dure tel temps ; il termine sa vie de telle maniè-

Stcherbatski : « This idea of yours that there is an existing self who through the opening of his eyes contemplates other selves, this idea it is which is called Wrong Personnalism ».

De la formule *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā,* on peut tirer la conclusion que le Pudgala voit par l'œil, Vyākhyā ad i. 42, p. 85 (éd. de Petrograd). On a dans Cullaniddesa, 234 : *cakkhunā puriso ālokati rūpagatāni.* — Ci-dessous 254, n. 3.

1. D'après Paramārtha et Hiuan-tsang. — Stcherbatski : « In the Ajita-sermon ».

2. Version de Paramārtha. — C'est le texte bien connu : « *cakṣuh pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam / trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ / sahajātā vedanā saṃjñā cetanā* .... — Voir iii. 32 a-b (Hiuan-tsang, x. 7 b).

3. Paramārtha transcrit ; Hiuan-tsang : *nara* = *na ramate, mānava* = jôu t'ông = lettré-*kumāra, jantu* « qui naît ».

Un commentaire Yogācāra cité par Saeki Kiokuga : *sattva*, parce que tous les Āryas voient en vérité qu'existent seulement les *dharmas*, pas autre chose ; ou bien parce qu'il y a affection là *(sattva* de *sakta*, comme dans Buddhaghosa ?) ; *manoja* (i-chēng), parce que constitué par le *manas* .... *pudgala*, parce qu'allant à plusieurs reprises prendre les destinées sans pouvoir s'en dégoûter ; *jīva*, parce que vivant actuellement par l'union avec l'*āyus* (Kośa, ii. 45) ; *jantu* (chēng), parce que tous les *dharmas* qui existent sont munis de naissance.

D'autres listes contiennent treize noms. Parmi ceux-ci *yakṣa*, Suttanipāta, 875.

Sur *sattva*, Ledi Sadaw, JPTS. 1914, 133, Mrs Rhys Davids, Buddhist Psychology, 1914, 83. — On a vu que *sattva* signifie « qui périt », v. p. 16 et ci-dessus p. 228-9.

re »[1]. Bhikṣus, sachez que ce sont là seulement des manières de dire, [15 a] des paroles, des expressions conformes à l'usage du monde. Car, dans le Pudgala il n'y a que des choses impermanentes, conditionnées, nées des causes et conditions, crées par l'acte ».

Bhagavat déclare que les Sūtras de sens explicite sont le recours, sont l'autorité. Le Sūtra que nous venons de citer est de sens explicite ; on ne peut en fournir une explication divergente.[2]

1. Voir ci-dessous, p. 256, n. 1.

2. Le Sūtra des quatre « autorités », « points d'appui », est cité Vyākhyā ad ii. 46, trad. p. 226 : *catvārīmāni bhikṣavaḥ pratisaraṇāṇi / katamāni catvāri / dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ / arthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjanam / nītārthaṃ sūtraṃ pratisaraṇaṃ na neyārtham / jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānam.*

Mahāvyutpatti, 74, où l'ordre diffère : *arthapratisaraṇena bhavitavyaṃ na vyañjanapratisaraṇena, dharma..., jñāna..., nītārthasūtrapratisaraṇena...* (Extrait du Hièn-yâng, Nanjio, 1177, Tokio, xviii. 7, 10 a).

Dharmasaṃgraha, 53 ; Sūtrālaṃkāra, xviii. 31-33 ; J. As. 1902, ii. 269, Madhyamakavṛtti, 268, 598.

Pratisaraṇa, pratiśaraṇa (Divya, 427, 22, 176, 26, où l'éditeur traduit « confiance ») est traduit *rton pa* (confiance) et *rten-pa* (point d'appui), *i* (point d'appui), *liang* (autorité).

i. Bodhisattvabhūmi, I, xvii.

kathaṃ bodhisattvaś caturṣu pratisaraṇeṣu prayujyate.

iha bodhisattvaḥ arthārthī parato dharmaṃ śṛṇoti na vyañjanābhisaṃskārārthī / arthārthī dharmaṃ śṛṇvan na vyañjanārthī prakṛtayāpi vācā dharmaṃ deśyamānam arthapratisaraṇo bodhisattvaḥ satkṛtya śṛṇoti.

punar bodhisattvaḥ kālāpadeśaṃ mahāpadeśaṃ ca (Dīgha, ii. 124, etc.) *yathābhūtaṃ prajānāti / prajānan yuktipratisaraṇo bhavati na sthavireṇābhijñānena vā pudgalena tathāgatena vā saṃghena vā ime dharmā bhāṣitā iti pudgalapratisaraṇo bhavati / sa evaṃ yuktipratisaraṇo na pudgalapratisaraṇas tattvārthān na vicalati aparapratyayaś ca bhavati dharmeṣu.* [*aparapratyaya = gzhan las śes ma yin*, Madhyamakavṛtti, xxiv. 8].

punar bodhisattvas tathāgate niviṣṭaśraddho niviṣṭaprasāda aikāntiko vacasy abhiprasannas tathāgatanītārthasūtraṃ pratisarati na neyārtham / nītārthaṃ sūtraṃ pratisarann asaṃhāryo bhavaty asmād dharmavinayāt / tatra hi neyārthasya sūtrasya nānāmukhaprakṛtārthavibhāgo 'niścitaḥ saṃdehakaro bhavati / sacet punar bodhisattvo nītārthe 'pi sūtre 'naikāntikaḥ syād evam asau saṃhāryaḥ syād asmād dharmavinayāt.

punar bodhisattvaḥ adhigamajñāne sādarśī (?) bhavati na ca śruta-

D'ailleurs 1. Bhagavat dit à un Brâhmane : « Si je dis que tout existe, il s'agit des douze sources de la connaissance *(āyatana*, i.

cintādharmārthavijñānamātrake / sa yad bhāvanāmayena jñānena jñātavyaṃ na tac chakyaṃ śrutacintāvijñānamātrakena vijñātum iti viditvā paramagaṃbhīrān api tathāgatabhāṣitān dharmān śrutvā na pratikṣipati nāpavadati /

evaṃ .... caturṇāṃ prāmāṇyaṃ prakāśitaṃ bhāṣitasyārthasya yukteḥ śāstur bhāvanāmayasya cādhigamajñānasya.

ii. *arthaḥ pratisaraṇam* .... — Notion exprimée dans Mahāvagga, i. 23, 4, Majjhima, ii. 240; développée dans Laṅka: *arthapratisaraṇena bhavitavyam...* et encore *arthānusāriṇā bhavitavyaṃ na deśanābhilāpābhiniviṣṭena.* La « syllabe » est comme le doigt qui touche l'objet qu'on doit voir ; il faut retirer le doigt pour voir l'objet (Laṅka cité dans Subhāṣitasaṃgraha, ed. Bendall, fol. 34).

Sur les relations de l'*attha* et des *vyañjanas*, Dīgha, iii. 127-129, Nettippakaraṇa, 21.

iii. *dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ.* — Variante : *yuktipratisaraṇo bhavati na pudgalapratisaraṇaḥ.*

Le refuge est la vérité en soi, non l'autorité de qui que ce soit, même du Bouddha. C'est la doctrine de Majjhima, i. 265. Celui qui dit : « Ces *dharmas* sont enseignés par un Sthavira, une personne possédant les *abhijñās*, le Tathāgata, le Saṃgha, il est *pudgalapratisaraṇa* ».

Ne pas perdre de vue la doctrine des *mahāpadesās*, ci-dessous p. 252, n. 2.

iv. Le Sūtra *nītārtha* est le Sūtra *vibhaktārtha*, « de sens explicite » ; le Sūtra *neyārtha* est de sens indéterminé, de sens à déterminer (Vyākhyā ad iii. 28). — iv. 39, p. 96, solliciter un Sūtra de sens explicite. — Vasumitra, Sectes.

Il semble que le seul texte canonique intéressant ici soit Aṅguttara, i. 60 : attribuer au Tathāgata ce qu'il n'a pas dit ; ne pas reconnaître comme dit par lui ce qu'il a dit ; considérer comme *neyyattha* le Suttanta *nītattha* et inversement. [La théorie du Sūtra exact dans la lettre mais mal compris, Dīgha, iii. 127-128, peut mener à la distinction des Sūtras *nītattha* et *neyyattha*].

Nītattha et *neyyattha* dans Nettippakaraṇa [dont le sens est conforme à la lettre, *yathārutavasena ñātabbattham*, dont le sens doit être déterminé par la réflexion, *niddhāretvā gahetabbattham*] ; et dans Dīpavamsa (ed. Oldenberg, p. 36) cité dans l'Introduction au Commentaire de Kathāvatthu (JPTS. 1889, p. 3). « Confondre le *pariyāyabhāsita* et le *nippariyāyabhāsita* (comparer Visuddhimagga, 473, 499 : ce qui ne doit pas être pris au pied de la lettre, et ce qui doit être pris au pied de la lettre), le *nītattha* et le *neyyattha* ; attribuer à ce qui est dit avec une certaine intention *(saṃdhāya bhaṇita)* un autre sens [que le vrai sens] : ainsi, respectant la lettre détruire le sens ; confectionner de simili-Sūtras .... ».

Atthasālinī, 91 : « Nous pèserons le sens du Sūtra que tu allègues .... ».

Saṃghabhadra, iii. 25 (Tokio xxiii. 4, 33 b 16). — D'après le Sthavira, toute l'*āryā deśanā* promulguée par le Bouddha lui-même *(tathāgatabhāṣita* =

20 a). »[1] Donc si le Pudgala[2] n'est pas compris dans les douze *āyatanas,* il n'existe pas ; s'il y est inclus, on ne doit pas dire qu'il est ineffable.

2. Les Vātsīputrīyas lisent un Sūtra qui dit : « Tout ce qu'il y a d'œil, tout ce qu'il y a de couleur-figure .... le Tathāgata, ô Bhikṣus, embrassant cet ensemble [à savoir les douze *āyatanas*], le nomme « tout », établit que « tout » existe, autant de *dharmas* en soi ». — Or il n'y a pas là de Pudgala : comment peut-on dire que le Pudgala est une entité réelle ?

ahaccavacana de Nettippakaraṇa, 21), c'est *nītārthasūtra;* les autres Sūtras sont *anītārtha.* Saṃghabhadra observe d'abord que cette définition ne se trouve pas dans l'Ecriture ; ensuite, qu'elle est mauvaise en raison : car il y a des Sūtras non promulgués par le Bouddha qui sont *nītārtha* et inversement. — Suivent des exemples. Il est dit : « Il est impossible de dire, sinon par *abhimāna* (ou « présomption ») : J'entrerai dans l'*ānimitta* sans m'appuyer sur le vide » [Cette parole n'est pas de Bouddha lui-même, cependant le Sūtra est *nītārtha*].........

Les Ecoles, comme on voit dans Wassiliev, 329, dans Madhyamakāvatāra, vi. 94, ne distribuent pas d'accord les Sūtras dans les deux catégories.

v. On a vu que, d'après le Bodhisattvabhūmi, l'*adhigamajñāna* est la connaissance de recueillement *(bhāvanāmaya),* tandis que le *vijñāna* est la connaissance obtenue par l'audition et la réflexion *(śrutacintā)*

D'après les Vibhajyavādins, le *jñāna* est bon en soi ; le *vijñāna* est bon quand il est associé à *jñāna* [Kośa, iv. 8 b, p. 33, n. 3] : ce qui peut s'entendre que le *jñāna* est le « savoir supramondain », et que le *vijñāna,* savoir mondain, est bon lorsqu'il est consécutif au savoir supramondain.

D'après iv. 75, opinion des « anciens maîtres », l'*adhigata* (ce qu'on connaît dans le recueillement) fait partie du *vijñāta :* mais il s'agit d'une connaissance mondaine, d'un recueillement mondain.

[*Jñāna,* dans le Sūtra des quatre Pratisaraṇas, désigne par excellence l'*anāsravajñāna,* le savoir des Āryas ; tout comme la Prajñā est, parmi toutes les *prajñās* — qui peuvent être *avyākṛta, kliṣṭa, kuśala,* — la *prajñā* pure]. — Ci-dessus p. 244, n. 1, 2.

Quelques notes Madhyamakavṛtti, xxv. 16, p. 65, 74. Le *jñāna* est distingué du *vijñāna* dans la Gītā, iii. 41, vi. 8, vii. 2, ix. 1, xviii. 42.

1. Saṃyukta, 13, 16 porte : « Tout, c'est-à-dire les douze *āyatanas,* l'œil, etc. »; Kośa, v. trad. p. 64, Mahāniddesa, 133, Saṃyutta, iv. 15 : *sabbaṃ vuccati dvādasāyatanāni.*

Sur *sarva, sabba,* Kośa, v. 27 c, Warren, p. 158, Mrs Rhys Davids, Points of controversy, 85, Stcherbatski, Central conception, 5 ; Nirvāṇa (1925), p. 139.

2. Hiuan-tsang traduit ici Pudgala = *chou tsiu tsiu* = « celui qui à plusieurs reprises prend les naissances », voir ci-dessus p. 245, n. 3.

3. Le Bimbisārasūtra dit : « Le sot ignorant Pṛthagjana, s'attachant aux désignations, s'imagine qu'il y a un moi : or il n'y a là ni moi, ni mien ; mais seulement des *dharmas* douloureux, futurs, présents et passés. » [1]

4. La sainte *(arhatī)* religieuse Śilā [2] dit à Māra [15 b] : « Tu tombes dans de mauvaises opinions *(kudṛṣṭigata)* en maintenant à tort qu'il y a un être dans la masse des conditionnés *(saṃskāras)* qui sont vides : les savants comprennent que cet être n'existe pas. De même qu'on donne le nom de char à la masse des parties, le monde emploie le mot « être » : il faut savoir que c'est la masse des éléments. »

5. Dans le Kṣudrāgama [3], le Bouddha dit au brâhmane Bādari [4] : « Bādari, celui qui entend les vérités peut se délivrer de tous les liens : par la pensée, souillure, et aussi purification par la pensée [5].

1. Ce Sūtra est cité Kośa, iii. 28 a-b. (Cosmologie bouddhique, p. 45).

On peut comparer le Sūtra cité Madhyamakavṛtti, vi. au début (Śikṣāsamuccaya, 252, Madhyamakāvatāra, 217, Bodhicaryāvatāra, ix. 73, extrait du Pitāputrasamāgama) : *bālo bhikṣavo* (ou *mahārāja) aśrutavān pṛthagjanaḥ prajñaptim anupatitaś cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāny abhiniviśate* ....

La Vyākhyā ad iii. 28 a explique *prajñaptim anupatita iti yathā saṃjñā yathā ca vyavahāras tathānugataḥ*. [Elle définit le *bāla*, etc.]. Ici, nous avons la glose : *yatraiva prajñaptiḥ kṛtā ātmā iti vyavahārārthaṃ tatraivātmety abhiniviṣṭa ity arthaḥ.*

2. Paramārtha omet la première stance.

Śilā = ché-loûo, traduit « petite montagne » : sans doute la Selā des Therīgāthās 57-59 qui s'entretient avec Māra. — Stances attribuées à Vajirā dans Saṃyutta, i. 135, trad. dans les « Psalms », p. 190 (Kathāvatthu, trad. p. 61, Madhyamakāvatāra, 246, 257).

3. Luṅ phran tshegs. — Hiuan-tsang : « dans le Tsă-āgama » ; Paramārtha : « dans le Siào-āgama ». [Nanjio, 546]

4. P'oûo-t'oûo-lî = vieille-poutre-poire (Hiuan-tsang) = poūo-tchē-li = vagues-couvrir-profit (Paramārtha) ; Stcherbatski lit : Bādarayaṇa.

5. Paramārtha : Bādari, écoute, [tu obtiendras de] pouvoir te délivrer de tout lien ; par là, la pensée se souille, par là aussi elle se purifie. Le moi n'a pas la nature de moi ; par méprise, on imagine *(fen pie)* ; pas de moi, pas de *jantu* ; seulement des *dharmas*, causes et fruits......

Vibhāṣā, 142, 10 : Par le trouble et la souillure *(saṃkleśa)* de la pensée, l'être *(sattva)* est troublé, souillé ; par la purification *(vyavadāna)* de la pensée, l'être est purifié ; les deux organes masculin et féminin exercent souveraineté sur deux

— Le moi, en fait, n'a pas la nature d'un moi ; c'est par méprise qu'on pense qu'il existe un moi ; il n'y a pas d'être *(sattva)*, pas de moi, mais seulement des *dharmas* produits par des causes : éléments *(skandha)*, sources-de-connaissance *(āyatana)*, *dhātus* — qui constituent les douze membres de l'existence *(bhavāṅga)* — examinés à fond, il ne s'y trouve pas de Pudgala [1]. Voyant que l'intérieur est vide, vois que l'extérieur est vide [2] ; et il n'y a pas d'ascète qui médite la vacuité » [3] [16 a]

6. Le Sūtra [4] dit : « Cinq calamités découlent de la croyance au

choses, *sattvabheda*, *sattvavikalpabheda* (voir Kośa, ii. trad. p. 104).

Kiokuga remarque : la première stance exhorte à l'audition des vérités.

1. *nāstīha sattva ātmā vā [dharmā eva sahetukāḥ /*
dvādaśasu bhavāṅgeṣu skandhāyatanadhātuṣu /
] pudgalo nopalabhyate //

2. Vibhāṣā, 8, 4. — La *satkāyadṛṣṭi* est contrecarrée par les dix espèces de *śūnyatā*, *adhyātmaśūnyatā*, etc. [Voir les listes plus complètes de Mahāvyutpatti, 37 = Madhyamakāvatāra, v. 180 = Śatasāhasrikā, 215 ; Abhisamaya, vingt *śūnyatās*.]

Kiokuga renvoie à Saṃyuktahṛdaya (? Nanjio, 1287), 7, 7.

3. *śūnyam ādhyātmikaṃ paśyan paśya śūnyaṃ bahirgatam /*
na vidyate so 'pi kaścid yo bhāvayati śūnyatām //

Cette troisième stance (avec la lecture *paśya paśya)* est attribuée à Bhagavat sans autre précision dans Madhyamakavṛtti, p. 348. — La lecture *paśyan paśya* est recommandée par les versions chinoises : *jôu koān nei ché k'ong* : « Comme tu vois que l'intérieur est vide » (Paramārtha) ; *ki koān* ... (Hiuan-tsang). — La Gauḍakārikā, très suspecte d'imitation bouddhique, a : *tattvam ādhyātmikaṃ dṛṣṭvā tattvaṃ dṛṣṭvā tu bāhyataḥ* (ii. 38).

Hiuan-tsang traduit la dernière ligne : « Un voyant capable de méditer la vacuité n'est pas à trouver ». — La Vyākhyā glose : *yogy api nāsti yaḥ śūnyatām abhyasyati.*

4. Ce texte (d'après Stcherbatski, Kṣudrāgama) est cité dans Sūtrālaṃkāra, xviii. 101 (p. 158) comme extrait des « Pentades » *(pañcakeṣu*, chinois : « Dans le Sūtra Tseng-wou = Pañcottara ? » S. Lévi) : *Pañcakeṣu pañcādīnavā ātmopalambha iti deśitāḥ / ātmadṛṣṭir bhavati jīvadṛṣṭiḥ / nirviśeṣo bhavati tīrthikaiḥ / unmārgapratipanno bhavati / śūnyatāyām asya cittaṃ na praskandati na prasīdati na saṃtiṣṭhate nādhimucyate / āryadharmā asya na vyavadāyante.*

Ces lectures sont confirmées par le tibétain et la Vyākhyā, à ceci près que le tibétain correspond à un original : *ātmadṛṣṭir bhavati sattvadṛṣṭir jīvadṛṣṭiḥ* ; de même la Vyākhyā : *ātmadṛṣṭir bhavati yāvaj jīvadṛṣṭir iti prathama ādīnavaḥ.* — Hiuan-tsang et Paramārtha remplaçent *jīvadṛṣṭi* par : « tombe

« je » : il se fait une théorie de l'âme, de l'être, du principe vital ; il ne se distingue pas des docteurs hétérodoxes ; il prend un chemin qui n'est pas le chemin ; sa pensée n'entre pas dans la vacuité, ne s'y apaise pas avec foi, ne s'y établit pas avec satisfaction, n'y a pas propension ; les qualités des Āryas ne se purifient pas en lui ».

Le Vātsīputrīya. — Ces textes ne font pas autorité, parce qu'ils ne sont pas lus dans notre secte.

Quelle est donc l'autorité dans votre système, votre secte ou la parole du Bouddha ? Si c'est votre secte, le Bouddha n'est pas votre maître [1] et vous n'êtes pas des fils de Śākya. Si c'est la parole du Bouddha, pourquoi ne reconnaissez-vous pas l'autorité de toutes les paroles du Bouddha ?

Le Vātsīputrīya. — Les textes allégués ne sont pas la parole authentique du Bouddha [2], puisque notre secte ne les lit pas.

Ce n'est pas là une bonne raison. Pourquoi ? direz-vous. Parce que

dans les *dṛṣṭigatas* ». — La phraséologie *praskandhati* ... dans Aṅguttara, iii. 246 ; Dīgha, iii. 240, Saṃyutta, iii. 133 : .... *me nibbāne cittaṃ na pakkhandati na ppasīdati na saṃtiṭṭhati na vimuccati* (var. *nādhimuccati) / paritassanā upādānam uppajjati paccudāvattati mānasam.* [L'éditeur de Saṃyutta ponctue après *paritassanā*]

1. *na tarhi teṣāṃ buddhaḥ śāstā.*

2. *na kilaitad buddhavacanam iti.* — Vyākhyā : *kenāpy adhyāropitāny etāni sūtrāṇīty abhiprāyaḥ.*

a. « Les Sūtras promulgués par le Tathāgata *(tathāgatabhāsita),* profonds, de sens profond, supramondains *(lokuttara),* enseignant la vacuité *(suññatāpaṭisaṃyutta),* ils ne les écouteront pas avec foi, ils n'y prêteront pas l'oreille, ils ne les reconnaîtront pas comme vrais *(aññācittam na upaṭṭhāpessanti)* .... Mais les Sūtras faits par des poètes *(kavikata),* poétiques *(kāveyya),* de syllabes et de phonèmes artistiques, extérieurs *(bāhiraka),* promulgués par des disciples *(sāvakabhāsita),* ils les croiront .... C'est ainsi que les Sūtras de la première catégorie disparaîtront ... » (Saṃyutta, ii. 267).

Aṣṭasāhasrikā, 328 : *yad etat tvayedānīṃ śrutaṃ naitad buddhavacanaṃ kavikṛtaṃ kāvyam etat / yat punar idam ahaṃ bhāṣe etad buddhabhāṣitam etad buddhavacanam.*

b. Voir Saṃghabhadra, Tokio, xxiii. 3, 6 a, 25 b (traduit dans Nirvāṇa, 1925, p. 23) ; *mūlasaṃgītibhraṃśa,* Kośa, iii. 12 d, 13 a (Songes de Kṛkin) ; *muktaka sūtra,* iii. 4 c ; *apāṭha eva,* ci-dessous p. 254, n. 1.

Discussion sur la lettre des Sūtras, iii. 30 b, et ailleurs.

toutes les autres sectes lisent ces textes [1], parce que ces textes ne contredisent ni les autres Sūtras, ni la vérité philosophique [2] *(dharmatā)*. Aussi, quand vous vous enhardissez à les repousser brutalement, en disant : « Ils ne sont pas authentiques puisque nous ne les lisons pas », ce n'est que pure impudence contraire à tout bon sens.

La position du Vātsīputrīya est d'autant plus inadmissible que sa secte lit le Sūtra [16 b] qui dit : « Les *dharmas* ne sont pas moi et ne contiennent pas de moi ». [3]

Le Vātsīputrīya. — Sans doute nous lisons ce Sūtra. Mais le Pudgala n'est ni les *dharmas* qui lui servent de point d'appui, ni différent de ces *dharmas* ; voilà pourquoi il est dit que « aucun *dharma* n'est moi ».

Fort bien ; mais il s'ensuit que le Pudgala ne peut être discerné par la connaissance mentale, car le Sūtra établit clairement que la connaissance mentale naît en raison de deux conditions [4], l'organe mental *(manas)* et les *dharmas*. — Comment d'ailleurs expliquerez-vous le Sūtra qui dit : « Reconnaître un moi dans ce qui n'est pas moi, c'est méprise de notion, de pensée, de vue » ? [5]

Le Vātsīputrīya. — Ce Sūtra dit que c'est méprise de reconnaître un moi dans ce qui n'est pas moi ; il ne dit pas que ce soit méprise de reconnaître un moi dans ce qui est un moi.

1. *sarvanikāyāntareṣv iti.* — Vyākhyā : *Tāmrapārṇīyanikāyādiṣu.* [L'école de Taprobane est nommée dans Vyākhyā ad i. 17 a, trad. p. 32].

2. *na dharmatāṃ bādhata iti pratītyasamutpādadharmatām.*

Voir les textes sur les quatre *mahāpadesas (*Dīgha, ii. 123, Dialogues, ii. 133, note, Aṅguttara, ii. 167, Nettippakaraṇa, 21-22 ; Rhys Davids-Stede coupent *mahā-padesa,* contre le commentateur de Netti) et la règle : « Ce qui est dans le Sūtra ... ce qui ne contredit pas la *dharmatā* » (c'est-à-dire le *paṭiccasamuppāda,* Netti), Sūtrālaṃkāra, i. 10, Bodhicaryāvatāra, ix. 42, p. 431, Abhisamayālaṃkārāloka. — *kālāpadeśa,* p. 246, n. 2.

3. *sarve dharmā anātmānaḥ* (Saṃyukta, 10, 7). — Vyākhyā : *na caita ātmasvabhāvāḥ na caiteṣv ātmā vidyata ity anātmānaḥ.*

Sūtrālaṃkāra, xviii. 101 (p. 158) : *dharmoddāneṣu sarve dharmā anātmāna iti deśitam.*

4. *dvayaṃ pratītya.* — Si la connaissance mentale portait sur le Pudgala, elle naîtrait du Pudgala en qualité d'objet ; donc elle naîtrait de trois conditions.

5. Aṅguttara, ii. 52 ; Kośa, v. 9.

Que faut-il entendre par « ce qui n'est pas un moi » ? Direz-vous qu'il s'agit des *skandhas, āyatanas* et *dhātus ?* C'est contredire votre théorie que le Pudgala n'est ni identique à la couleur-figure, etc., ni différent de la couleur-figure, etc. [1] — D'ailleurs le Sūtra [2] dit : « Ô Bhikṣus, sachez que tous les brâhmanes et religieux qui considèrent le moi, considèrent seulement les cinq éléments-d'attachement ». Donc ce n'est pas dans un moi, en raison d'un moi, que l'on reconnaît un moi, mais seulement dans des *dharmas* qui ne sont pas un moi et qu'on imagine faussement être un moi [3]. — Le Sūtra [4] dit encore : « Tous ceux qui se sont souvenus, se souviennent ou se souviendront de leurs diverses anciennes existences, ce souvenir porte seulement sur les cinq éléments-d'attachement ». Donc il n'y a pas de Pudgala.

Le Vātsīputrīya. — Mais le même Sūtra dit [17 a] : « Dans le temps passé, j'avais couleur ». [5]

Cette déclaration a pour but d'indiquer que le saint capable de se rappeler ses anciennes existences se souvient de la variété des caractères de sa série dans ces existences. Mais le Bouddha ne veut pas dire qu'il voit un réel Pudgala possédant, dans une ancienne existence, telle couleur, etc. : car penser de la sorte, ce serait tomber dans la *satkāyadṛṣṭi.* Ou bien, si telle est la signification de cette

1. La thèse : *nātmā skandhāyatanadhātavaḥ*, contredit la thèse : *no tu vaktavyaṃ rūpāṇi vā no vā* (ci-dessus p. 238, n. 3).

2. Saṃyutta, iii. 46 : *ye keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihitam attānaṃ samanupassamānā samanupassanti sabbe te pañcupādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataram.* — Même texte cité Madhyamakāvatāra, vi. 126 c-d.

3. *sarva evānātmany ātmagrāhaḥ.*

Vibhāṣā, 8, 7. — L'*ātman* est supposé *abhinnalakṣaṇa, aviśiṣṭalakṣaṇa, nitya, avikāra*, sans naissance-vieillesse-maladie-mort. Comment le Tīrthika dit-il : Gautama, je pense que le *rūpa* est *ātman* ...? — Pourquoi le *rūpa* n'est pas *ātman*, vii. 13 a.

4. Saṃyukta, 2, 15 : [*ye kecid anekavidhaṃ pūrvanivāsam* ....] *imān eva pañcopādānaskandhān samanusmarantaḥ samanvasmārṣuḥ samanusmaranti samanusmariṣyanti vā.*

5. *rūpavān ahaṃ babhūvātīte 'dhvani.* — Par le mot « je », *aham*, ne peut être désigné que le Pudgala.

déclaration, la seule ressource est de la rejeter comme non authentique [1]. — Concluons que le Sūtra, lorsqu'il attribue à un moi la possession de la couleur, etc., a en vue un « moi de désignation » ; comme on parle d'un tas qui, simple amas, n'a pas d'unité, ou d'un courant d'eau qui, simple succession, n'a pas de permanence. [2]

Le Vātsīputrīya. [3] — Bhagavat alors ne sera pas omniscient. Car pensée-et-mentaux ne sont pas capables de connaître tous les *dharmas*, vu que pensée-et-mentaux changent, naissent et périssent d'instant en instant. L'omniscience ne peut appartenir qu'à un moi, à un Pudgala.

Répliquons que le Pudgala sera éternel *(śāśvata)* s'il ne périt pas quand périt la pensée : thèse qui contredit votre théorie d'un Pudgala dont on ne peut dire qu'il soit éternel ou non-éternel. — Pour nous, nous ne disons pas [avec les Mahāsāṃghikas] que le Bouddha est omniscient dans ce sens qu'il connaît en même temps tous les *dharmas* [4] : par le mot Bouddha, on désigne une certaine série ; à

1. *apāṭha eva cātra śaraṇam syāt.* — Si le mot « je » doit s'entendre comme vous dites, le Bouddha, quand il dit « je », est évidemment souillé de *satkāyadṛṣṭi*, « hérésie de personnalisme ». Celle-ci, comme on sait, est à vingt pointes *(viṃśatikoṭika) : rūpam ātmeti samanupaśyati / rūpavantam ātmānam ... / ātmīyaṃ rūpam ... / rūpe ātmānam ...* (Mahāvyutpatti, 208 ; Madhyama, 58, 1 ; Saṃyutta, iii. 3, 16, etc.). — La Vibhāṣā donne quatre exemples reproduits dans Mahāvyutpatti : *svāmivat, alaṃkāravat, bhṛtyavat, bhājanavat.*

2. *rāśidhārādivat.* — Vyākhyā : *ekasmin kṣaṇe samavahitānāṃ bahūnāṃ rāśiḥ / bahuṣu kṣaṇeṣu samavahitānāṃ dhārā / rāśidṛṣṭāntena bahuṣu dharmeṣu pudgalaprajñaptiṃ darśayati / dhārādṛṣṭāntena bahutve sati rūpavedanādīnāṃ skandhānāṃ pravāhe pudgalaprajñaptiṃ darśayati.* — Il y a d'autres exemples comme l'indique le mot *ādi*, par exemple le char *(yānaka).*

3. Kiokuga cite Vibhāṣā, 9, 7 : « Comme disent les Vātsīputriyas, c'est le Pudgala qui connaît, non pas le savoir *(jñāna)* ».

4. D'après le commentaire du Samayabheda, les Mahāsāṃghikas pensent que le Bouddha, ayant exercé sa pensée pendant de nombreux *kalpas*, peut, dans un seul moment de pensée, connaître *sarvadharmasvabhāvaviśeṣa.*

Kiokuga cite Vibhāṣā, 9, 8 : « Y a-t-il un savoir *(jñāna)* capable de connaître tous les *dharmas ?* — Oui, le *lokasaṃvṛtijñāna* .... » (voir Kośa, vii. 18 c). — Saṃyuktahṛdaya (Nanjio, 1287) : « On dit savoir universel *(sarvajñāna)* parce qu'il connaît tout. Par « tout », il faut entendre les douze *āyatanas*, leurs carac-

cette série appartient cette singulière puissance que, par le seul fait de l'inflexion de la pensée, se produit immédiatement une connaissance exacte de l'objet relativement auquel un désir de connaissance a surgi : on appelle donc cette série du nom d'Omniscient [1]. Un moment de pensée n'est pas capable [17 b] de connaître tout. Sur ce point, il y a une stance : « De même que le feu, par la capacité de sa série, brûle tout ; de même l'Omniscient, non pas par une connaissance universelle simultanée. » [2]

Le Vātsīputrīya. — Comment établissez-vous que l'expression Omniscient doit s'entendre d'une série, non pas d'un certain moi de connaissance universelle ?

Il est parlé dans l'Ecriture, au sujet des Bouddhas, du passé, du présent et du futur *(atītādivacanāt)*. Par exemple la stance : « Bouddhas du passé, Bouddhas du futur, Bouddhas du présent détruisent la tristesse de beaucoup » [3]. Or, dans votre système, les éléments de l'existence appartiennent aux trois époques, non pas le Pudgala [xxx].

tères spécifiques et leurs caractères généraux ». — Voir vii. p. 82.

Sur l'omniscence du Bouddha, sa connaissance du futur, etc., voir Kośa, i. 1, ii. 62, p. 304, vii. 30, 34, p. 82, 37 a.

1. *buddhākhyāyāḥ saṃtater idaṃ sāmarthyaṃ yad ābhogamātreṇāviparītaṃ jñānam utpadyate yatreṣṭam.*

2. Le Buddhabhūmi, 4, 12, réfute cette stance. — « Ce sont là de vaines paroles. Le *paracittajñāna* (connaissance de la pensée d'autrui), au moment où il saisit une chose, ne saisit pas les autres choses ; parce qu'il ne connaît pas les autres choses, il n'est pas savoir universel. La série aussi ne saisit pas [tout], parce qu'elle connaît étant actuelle. Dans votre système, elle connaît seulement les caractères généraux d'une partie des *dharmas*. S'il en est ainsi, c'est seulement par métaphore que le Tathāgata est nommé omniscient .... ».

3. *ye cābhyatītā saṃbuddhā ye ca buddhā anāgatāḥ /*
ye caitarahiṃ saṃbuddhā bahūnāṃ śokanāśakāḥ //

Mahāvastu, iii. 327.

ye cābhyatītasaṃbuddhā ye ca buddhā hy anāgatāḥ /
yaś cāpy etarhi saṃbuddho bahūnāṃ śokanāśakāḥ //

Udānavarga, xxi. 10, frag. Stein, JRAS. 1924, avril. — Saṃyukta, 44, 17, Saṃyutta, i. 140, Aṅguttara, ii. 21.

Si le Bouddha est un « moi », il doit entrer dans la cinquième catégorie, « l'ineffable », distincte des trois époques et de l'*asaṃskṛta* (voir ci-dessus p. 237).

Le Vātsīputrīya. — Si le terme de Pudgala désigne seulement les cinq éléments-d'attachement (*upādānaskandha*, i. 8 a), comment Bhagavat peut-il dire : « Bhikṣus, je vous expliquerai le fardeau, la prise du fardeau, le dépôt du fardeau, le porteur du fardeau » ? [1]

Pourquoi ne peut-il s'exprimer dans ces termes ?

Le Vātsīputrīya. — Parce que, si le Pudgala n'est qu'un nom donné aux éléments, il ne peut être le porteur du fardeau, c'est-à-dire des éléments. Le fardeau ne peut être le porteur du fardeau. — Pourquoi ? — Simplement parce que c'est inouï.

Ne parlez donc pas d'un Pudgala ineffable. Personne n'a jamais constaté l'existence d'une chose ineffable. — Et d'ailleurs vous aurez à rendre compte de cette autre affirmation du Sūtra que la soif est la prise du fardeau : car la soif est « élément », donc « fardeau », et il est inouï que le fardeau se prenne lui-même. — La « prise du fardeau » (= ce qui prend le fardeau) est comprise dans les éléments, et de même aussi le porteur du fardeau. Ce sont les éléments mêmes que

1. Bhārahārasūtra (Sūtrālaṃkāra, xviii. 102) ou simplement Bhārasutta (Visuddhi, 479, 512).

bhāraṃ ca vo bhikṣavo deśayiṣyāmi bhārādānaṃ ca bhāranikṣepaṇaṃ ca bhārahāraṃ ca / tac chṛṇuta sādhu ca suṣṭhu ca manasikuruta bhāṣiṣye / bhāraḥ katamaḥ / pañcopādānaskandhāḥ / bhārādānaṃ katamat / tṛṣṇā paunarbhavikī nandīrāgasahagatā tatra tatrābhinandinī / bhāranikṣepaṇaṃ katamat / yad asyā eva tṛṣṇāyāḥ paunarbhavikyā nandīrāgasahagatāyās tatra tatrābhinandinyā aśeṣaprahāṇaṃ pratiniḥsargo vyantībhāvaḥ kṣayo virāgo nirodho vyupaśamo 'staṃgamaḥ / bhārahāraḥ katamaḥ / pudgala iti syād vacanīyaṃ yo 'sāv āyuṣmān evaṃnāmā evaṃjātya evaṃgotra evamāhāra evaṃsukhaduḥkhapratisaṃvedī evaṃdīrghāyur evaṃcirasthitika evam āyuṣparyanta iti (Vyākhyā ; sans doute le texte d'Ekottara, 17, 3).

Dans Saṃyutta, iii. 25, on a l'ordre : *bhāra, bhārahāra, bhārādāna, bhāranikkhepana*. — Nombreuses variantes. Le « porteur » est défini : *puggalo ti ssa vacanīyam / yo yam evamnāmo evaṃgotto ayam vuccati bhikkhave bhārahāro.*

Discuté par Saṃghabhadra, xxiii. 3, fol. 56 a.

Nyāyavārttika (Bibl. Ind.) p. 342 ; Bodhicaryāvatāra, ix. 73, Madhyamakāvatāra, vi. 42, Bodhisattvabhūmi, I. xvii, Warren, 159, 240, Minayev, Recherches, 225 ; E. Hardy, JRAS. 1901, 573 (qui explique le Sūtra comme Vasubandhu), Dialogues, i. 27. — Les *prāṇas* et le fardeau, Deussen-Geden, Upaniṣads, 221.

Bhagavat désigne sous le nom de « Pudgala, porteur du fardeau », comme on voit par l'explication qu'il donne un peu plus loin dans le même Sūtra. Après avoir dit que le fardeau est les cinq éléments-d'attachement, que la prise du fardeau est la soif, que le dépôt du fardeau est l'abandon de la soif, il dit que le porteur du fardeau est le Pudgala, et craignant qu'on ne comprenne le Pudgala [1 b] inexactement, comme une entité éternelle, ineffable, réelle, il explique : [« C'est seulement pour se conformer à l'usage du monde qu'on dit :] Ce vénérable, de tel nom, de tel *gotra* », et le reste, [comme dans le Sūtra de l'homme, ci-dessus p. 245] », pour qu'on sache bien que le Pudgala est dicible, impermanent, sans nature propre [1]. — Les cinq éléments-d'attachement sont pénibles de leur nature : ils reçoivent donc le nom de « fardeau » ; chacun des moments antérieurs de la série attire chacun des moments postérieurs : il reçoit donc le nom de « porteur du fardeau » [2]. — Donc le Pudgala n'est pas une entité.

1. Entre parenthèses, les additions de Hiuan-tsang.

Vyākhyā : *yadi dravyasan syāt pudgalaḥ / bhārahāraḥ katamaḥ / pudgala iti syād vacanīyam ity etāvad evoktaṃ syāt / tatra sūtre pareṇa sa na vibhaktavyaḥ syāt yo 'sāv āyuṣmān iti vistareṇa yāvad evamāyuṣparyanta iti / prajñaptisatpudgalapratipattyarthaṃ hy etat pareṇa viśeṣaṇam ity abhiprāyaḥ.*

Si le Pudgala existait comme chose, à cette question : « Qu'est-ce que le porteur ? », le Bouddha répondrait simplement : « C'est ce qu'il convient d'appeler le Pudgala » ; il n'ajouterait pas les explications : « C'est ce vénérable, de tel nom, ... de telle fin de vie ». Ces explications ont pour but de montrer que le Pudgala n'existe que d'une existence de désignation.

2. Je suis la traduction de Hiuan-tsang.

Le tibétain, d'après Stcherbatski, donne : « Les *skandhas* antérieurs tourmentent les postérieurs ; ils sont donc appelés fardeau et porteur du fardeau ». — Paramārtha : Les *skandhas* tourmentent *(litt.* détruisent) les *skandhas,* à savoir les antérieurs tourmentent les postérieurs ; pour indiquer qu'ils présentent le caractère de porteur et de fardeau, le texte emploie ces expressions ». — C'est ainsi que l'entend la Vyākhyā : « Le texte porte : parmi les *skandhas,* etc. Les *skandhas* qui font souffrir, causes de douleur, reçoivent pour cette raison le nom de fardeau. Les suivants, ceux qui sont tourmentés, reçoivent pour cette raison le nom de porteur » *(skandhānām iti vistaraḥ / tatra ye upaghātāya saṃvartante duḥkhahetavaḥ skandhās te bhāra iti kṛtvoktāḥ / uttare ye pīḍyante te bhārahāra iti kṛtvoktāḥ)*

Le Vātsīputrīya. — Le Pudgala est une entité, car le Sūtra dit : « Nier les êtres apparitionnels [1], c'est vue fausse ». [2]

Qui nie les êtres apparitionnels ? Nous admettons l'existence de ces êtres dans le sens où Bhagavat l'entend. Pour lui, par « être apparitionnel », est désignée une série d'éléments [, la série des cinq éléments de l'être intermédiaire,] susceptible d'aller dans l'autre monde sans l'intervention de la matrice, de l'œuf, de la moisissure. Nier l'existence de l'être apparitionnel ainsi défini, c'est vue fausse, parce que cette sorte de série d'éléments existe en vérité.

Si vous soutenez que la négation du Pudgala est vue fausse, vous aurez à dire comment cette vue fausse est abandonnée. Elle ne peut être abandonnée ni par le chemin de vue, ni par le chemin de méditation, car, d'une part, le Pudgala n'est pas inclus dans les vérités, et, d'autre part, la vue fausse [2 a] n'est pas abandonnée par le chemin de méditation mais par le chemin de vue. [3]

1. Sur les êtres apparitionnels et l'existence intermédiaire, iii. 8 c.

2. D'après Sāṃmitīyanikāyaśāstra, troisième chapitre.

Vibhāṣā 198, 2 : « Ce monde n'existe pas ; l'autre monde n'existe pas ; il n'y a pas d'êtres apparitionnels » : c'est la vue fausse, négation des causes (Comparer iv. 78, 79 b et v. 7, p. 18). « Il n'y a pas d'êtres apparitionnels » : il y a des docteurs hétérodoxes *(bāhya)* qui disent que tous les êtres naissent en raison de la semence et du sang, etc.; qu'il n'y a pas d'êtres qui naissent sans *pratyayas*, soudainement, d'eux-mêmes ..... D'après quelques-uns, les êtres apparitionnels, ce sont les êtres de l'existence intermédiaire *(antarābhava)* ; nier ce monde et l'autre monde, c'est nier l'*upapattibhava* ; nier les êtres apparitionnels, c'est nier l'*antarābhava*.

Le texte Karmaprajñāpti (chap. iv. Mdo, 62 fol. 218) diffère de la vulgate : « Il n'y a ni don, ni sacrifice, ni oblation, ni bonne action, ni mauvaise action, ni fruit de rétribution des actions bonnes et mauvaises. Ce monde n'existe pas, ni l'autre. Il n'y a ni père, ni mère, ni être apparitionnel. Il n'y a pas dans ce monde d'Arhat bien parti, bien entré, qui connaissant et réalisant par lui-même ce monde et l'autre, pense : « Ma naissance est détruite, la vie religieuse bien pratiquée.... »

3. Kośa, chap. v et vi, p. vi. — Le Pudgala, comme vous l'entendez, ne rentre pas dans les vérités : il n'est pas douleur (= *skandhas*-d'attachement), ni origine, ni destruction, ni chemin. Donc si la négation du Pudgala est, comme vous dites, vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*, cette vue fausse ne pourra pas être expulsée par la vue des vérités. En effet une « vue » *(dṛṣṭi)* est expulsée par la vue de la vérité avec laquelle elle est en contradiction *(yasmin satye vipratipannā)*. — D'autre part, une passion est abandonnée par la méditation *(bhāvanā)* quand cette passion a

Le Vātsīputrīya. — Mais le Sūtra dit : « Un Pudgala naît *(utpadyate)* dans ce monde ... »[1]. Donc il ne s'agit pas des cinq éléments, mais d'une entité.

Tel n'est pas le sens du Sūtra qui désigne métaphoriquement, comme unité, ce qui n'est qu'un complexe ; comme le monde parle d'une graine de chanvre, d'un grain de riz, d'un tas, d'un mot[2]. — D'ailleurs puisque le Sūtra attribue au Pudgala la naissance *(utpattimattva)*, c'est donc qu'il est « conditionné » *(saṃskṛta)*.

Le Vātsīputrīya. — Quand il s'agit du Pudgala, le mot « naître » n'a pas le même sens que quand on dit que les éléments naissent. Pour les éléments, naître, c'est exister après avoir été inexistants. Du Pudgala on dit qu'il naît parce que, à tel moment, il prend des éléments différents[3] (par exemple un *manas* d'homme au lieu d'un *manas* d'animal). De même on dit dans le monde, quand une certaine personne acquiert une certaine science, qu'un sacrificateur, qu'un grammairien naît ; quand un laïc prend certains caractères, on dit qu'un Bhikṣu, qu'un religieux de telle secte naît : on ne veut pas dire par ces expressions qu'il y ait réellement « naissance » d'un sacrificateur, d'un religieux. De même encore, en raison de l'acquisition d'un certain état, on dit : le vieillard naît, le malade naît.

Cette explication de la phrase : « Un Pudgala naît dans ce monde » a été condamnée par Bhagavat. Dans le Paramārthaśūnyatāsūtra[5],

pour objet une chose abandonnée par la méditation, chose qui rentre nécessairement dans la vérité de la douleur ou dans celle de l'origine *(bhāvanāprahātavyo hi kleśo bhāvanāprahātavyam eva vastu duḥkhaṃ samudayaṃ vālambate)* ...... D'ailleurs aucune « vue » n'est abandonnée par la méditation.

1. Ekottara, 3. 16, 5. 12. — Paramārtha : « Un Pudgala naît dans ce monde ; né, il est pour utilité, profit, bonheur de beaucoup » = Aṅguttara, i. 22, *ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya....*

Ce texte est utilisé dans Sāṃmitīyanikāyaśāstra.

2. *ekatilaikataṇḍulavad ekarāśyekavacanavat.* — Le grain de *tila* est fait de huit substances, le mot est fait de syllabes.

3. *skandhāntaropādānāt.* — Donc nous reconnaissons qu'il naît ; mais il n'est pas, pour cela, « conditionné ».

4. *yathā hi yājñiko jāta iti vidyopādānād ucyate na cāsau bhūtārthena jātas tadvat.*

5. Paramārthaśūnyatāsūtra dans Samyukta, 13, 21 : « L'œil, ô Bhikṣus, quand

Bhagavat dit : « Il y a acte ; il y a rétribution [1] ; mais, en dehors de la production causale des *dharmas* [qui donne l'impression d'un agent permanent], on ne constate pas l'existence d'un agent qui abandonne ces éléments-ci et prenne d'autres éléments » [2]. — Et dans le Phālgunasūtra : « Je ne dis pas qu'il y ait un preneur » [3]. [2 b] Donc

il naît, pas de lieu d'où il vienne ; quand il périt, pas de lieu où il aille. De la sorte l'œil n'est pas réel et cependant naît (pŏu chĕ eûl chĕng) ; étant né, il périt. Il y a rétribution de l'acte, cependant il n'y a pas d'agent : ces *skandhas*-ci étant détruits, d'autres *skandhas* continuent (siāng siŭ) : en dehors du *dharmasaṃketa*. L'oreille ...... Par *dharmasaṃketa* (sŏu chòu fă) on entend : ceci étant, cela est .... En raison de l'ignorance, les *saṃskāras* .... »

En rapprochant les divers fragments cités dans nos sources, on a une section du Sūtra : *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati / nirudhyamānaṃ ca na kva cit saṃnicayaṃ gacchati / iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati* (Kośa, v, 27, trad. p. 59) / *asti karma asti vipākaḥ / kārakas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān nikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāti anyatra dharmasaṃketāt* (le texte que nous avons ici, et encore Kośa, iii. 18, Sūtrālaṃkāra, xviii. 101, Bodhicaryāvatāra, ix. 73 qui présente des variantes) / *atrāyaṃ dharmasaṃketo yad utāsmin satīdaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate* (Kośa, iii. 18, Bodhicaryāvatāra, ibidem) / *avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ* ....

1. *asti karma / asti vipākaḥ / kārakas tu nopalabhyate.* Voir Kośa, v. 27, p. 59 ; Buddhaghosa, Visuddhi, 602, cite les Anciens (Porāṇa) : *kammassa kārako natthi vipākassa ca vedako.* [On voit, p. 513, qu'existent *dukkha, kamma, nibbuti, magga,* mais non pas *dukkhin, kāraka, nibbuta* ...]

Même doctrine, ou même texte, dans les sources de Grand Véhicule, Madhyamakāvatāra, vi. 84, Śikṣāmuccaya, 244, 262, Sūtrālaṃkāra (qui dépend de Vasubandhu), xviii. 101.

2. Le sens de l'expression *anyatra dharmasaṃketāt* (chos su brdar brtags pa ma gtogs pa) n'est pas douteux. La Vyākhyā explique : *dharmasaṃketād iti prātītyasamutpādalakṣaṇāt :* « en dehors de la combinaison des *dharmas* c'est-à-dire en dehors de la causation successive des *dharmas* » ; et ailleurs (ad iii. 18) : *saṃketa* = *hetuphalasaṃbandhavyavasthā.* — Mais Paramārtha comprend *saṃketa* = « désignation métaphorique », d'où la traduction : « On ne constate pas l'existence d'un agent ..... excepté quand, conformément à l'usage mondain, on dit des *dharmas* qu'ils sont un Pudgala ».

3. Saṃyukta, 15, 5 ; Saṃyutta, ii. 14. — Paramārtha : « Je ne dis pas qu'un être, en dehors de la série des *dharmas*, prenne les éléments ». — L'édition sanscrite porte : *upādatta iti phālguna na vadāmi / ahaṃ ced evaṃ vadeyam upādatta iti atra te kalpaḥ syād vacanāya ko nu bhadanta upādatta iti.*

Notons cependant que Bhagavat parle de l'homme « qui rejette ce corps et prend un autre corps », *taṃ ca kāyaṃ nikkhipati aññaṃ ca kāyam upādiyati*

il n'y a pas de Pudgala qui abandonne *(nikṣeptar)* et prenne *(upādātar)* les éléments.

Examinons cependant vos exemples : « Un sacrificateur naît ». Quelle est la nature de ce qui devient sacrificateur ? Direz-vous qu'un « moi » devient sacrificateur ? Mais vous avez précisément à établir l'existence du « moi ». Direz-vous que c'est la série des pensées et mentaux ? Mais les pensées et mentaux apparaissent d'instant en instant après avoir été inexistants *(pratikṣaṇam apūrvotpattiḥ)* [1] et ne sont pas capables d'abandonner et de prendre. Direz-vous que c'est le corps (l'organisme sensoriel) ? Même difficulté *(tasyāpi tathā)*. — Observez encore que la science dont l'acquisition par une soi-disant personne fait un sacrificateur, diffère de cette personne : il faudra donc, pour que la comparaison soit légitime, que les éléments acquis par le Pudgala diffèrent du Pudgala ; ce qui va contre votre définition du Pudgala. — Quant à l'exemple du vieillard et du malade, il y a succession de corps différents : soutenir que le vieillard est la transformation de l'homme jeune, c'est la thèse Sāṃkhya de la transformation *(pariṇāma)*, thèse déjà réfutée [2]. — Donc vos exemples sont sans valeur. — Si vous dites que les éléments naissent, que le Pudgala ne naît pas, il s'ensuit que celui-ci diffère des éléments et est éternel. — Vous soutenez encore que les éléments sont au nombre de cinq et que le Pudgala est un : c'est encore reconnaître que le Pudgala diffère des éléments.

Le Vātsīputrīya. — Votre position est toute pareille, car vous dites que les « grands éléments » (matière primaire), terre, etc., sont quatre ; que la matière secondaire *(upādāyarūpa)* — la couleur par

(Saṃyutta, iv. 60). [De même que la flamme qui va au loin sans combustible a pour point d'appui *(upādāna)* le vent, de même l'être qui rejette ce corps et n'a pas [encore] pris un autre corps a pour point d'appui la soif, ibid. 400.]. On a vu ci-dessus, p. 228, 245, n. 3, l'étymologie de *pudgala : punaḥ punaḥ* ....

1. Kiokuga cite le Sāmmitīyanikāya Śāstra, i. 7 (fol. 2 b).

2. *sa eva hi dharmī na saṃvidyate yasyāvasthitasya dharmāntaravikalpaḥ parikalpyeta / tad eva cedaṃ tathā ity apūrvaiṣā vāco yuktiḥ.*

pariṇantum, c'est se transformer, *anyathātvam āpattum.*

Sur le *pariṇāma*, iii. 43 a, 50 a, 100 a-b, v. 26, p. 54 ; le *saṃtatipariṇāma* des Sautrāntikas est très différent, ii. 36 c, iv. 4 a.

exemple — est une ; que, cependant, la matière secondaire ne diffère pas des grands éléments. [1]

Cette objection ne porte pas contre nous, mais seulement contre les docteurs qui disent que la matière secondaire est les quatre éléments *(bhūtamātrikapakṣa)* [2]. Mais, à adopter cette opinion que vous nous attribuez à tort, nous dirons que, de même que la matière secondaire est les quatre éléments, de même les cinq éléments sont le Pudgala.

Le Vātsīputrīya. — Si le Pudgala n'est qu'un mot servant à désigner les cinq éléments [3 a], pourquoi Bhagavat n'a-t-il pas déclaré que le principe vital *(jīva)* est le corps ? [3]

1. *bhūtāni catvāri rūpaṃ caikam iti.* Comme on voit dans la définition : *rūpaṃ katamat / catvāri mahābhūtānītyādi.*

Sur les rapports des grands éléments *(mahābhūta)* et de la matière secondaire *(upādāyarūpa, bhautika rūpa)*, i. 35, ii. 22, 65.

2. *pākṣika eva doṣa iti ekasmin pakṣe 'yaṃ doṣavāda ity arthaḥ / bhūtamātrikapakṣa iti sthavirabuddhadevapakṣe nāsmatpakṣa ity arthaḥ.*

Vibhāṣā, 127, 3. — « Buddhadeva soutient que le *rūpa* est seulement *mahābhūtas*, que les mentaux *(caittas)* sont seulement pensée *(citta)*; il dit : l'*upādāyarūpa* est seulement une espèce *(viśeṣa)* des *mahābhūtas* ; les mentaux sont seulement une espèce de pensée.... Les *mahābhūtas* voient [quand ils forment l'organe de l'œil].... Il n'y a pas d'*upādāyaśabda* en dehors des grands éléments [c'est-à-dire : le son, *śabda*, n'est pas une chose à part existant en dépendance des grands éléments]. Ce sont les grands éléments qui sont nommés *upādāyaśabda* ».

Vibhāṣā, 142, 7. Buddhadeva dit : Vingt-deux noms [*mahābhūmikas*, etc.], mais seulement une chose réelle, le *mana-indriya* ...... Les *dharmas* conditionnés sont de deux natures, *mahābhūtas* et *citta*. En dehors des *mahābhūtas*, pas d'*upādāyarūpa :* en dehors du *citta*, pas de *caittas*.

Comparer i. p. 64, n. 2 ; ii. p. 150.

Kiokuga : « Vasubandhu mentionne l'opinion de Buddhadeva, etc., que les grands éléments et la matière secondaire ne diffèrent pas ; mais, comme ce n'est pas le « sens droit » *(tchéng i)* des Sarvāstivādins, il dit que c'est là *doṣa*, erreur ».

3. *yadi skandheṣu pudgalopacāraḥ kasmāc charīram eva jīva iti noktam.*

Sūtra de Vatsagotra, Saṃyukta, 34, 16. — Bhagavat dit au religieux Vatsagotra : Si on est de cette opinion *(dṛṣṭi) :* « Le monde est éternel ; cela est vrai ; autre théorie est fausse », cela est *dṛṣṭiviparyāsa* (v. 9 d), cela est *koan-tch'ă-kién* (*dṛṣṭiparāmarśa*, v. p. 18). « Le monde n'est pas éternel .... le Tathāgata ni n'existe ni n'existe pas après la mort » : cela est *dṛṣṭiviparyāsa*.

Parce que Bhagavat tient compte de l'intention *(āśaya)* de celui qui l'interroge. Celui-ci entend par *jīva*, non pas un être de raison, simple désignation des éléments, mais une personne, une entité vivante, réelle ; et c'est en pensant à cette personne qu'il demande si le *jīva* est identique au corps ou différent du corps. Ce *jīva* n'existe absolument pas : il n'entretient avec quoi que ce soit ni rapport d'identité ni rapport de différence : Bhagavat condamne donc les deux réponses. De même on ne peut dire que les poils de la tortue sont durs ou mous. [1]

Les anciens maîtres ont déjà expliqué cette difficulté. Il y eut un Bhadanta nommé Nāgasena, possédant les trois *vidyās* (vii. 45), les six *abhijñās* (vii. 42), les huit *vimokṣas* (viii. 32). En ce temps-là le roi Milinda vint auprès de lui et dit : « Je suis venu dans l'intention d'exposer mes doutes. Mais les religieux sont bavards [2] : convenons que le Vénérable répondra tout uniment aux questions que je poserai ». Nāgasena accepta cette requête et le roi demanda : « Le principe vital est-il identique au corps ou est-il différent du corps ? » — « A cette question, dit Nāgasena, il n'y a pas lieu de répondre ». — « N'avons-nous pas fait cette convention que tu répondrais tout uniment ? Pourquoi parler à côté et ne pas répondre ? » — « Je désire interroger le roi sur un doute. Mais les rois sont bavards : convenons que le roi répondra tout uniment à la question que je poserai ». — Le roi consentit et Nāgasena reprit : « Les manguiers du palais du roi donnent-ils des fruits doux ou des fruits amers ? » Et le roi de répondre : « Il n'y a pas de manguiers dans mon palais ». Nāgasena protesta comme le roi avait protesté : « N'avons-nous pas fait une convention ? Pourquoi parler à côté et ne pas répondre ? » — « Mais, dit le roi, puisque, dans mon palais, il n'y a pas de manguiers, comment auraient-ils des fruits doux ou amers ? » — « De même, ô roi, le principe vital n'existe pas : on ne peut donc répondre à ta question et dire qu'il soit identique au corps ou différent du corps ». [3]

1. Sur les « questions à rejeter », Kośa, v. 22, Nirvâṇa, 1925, p. 108, où on voit que Malebranche raisonne à peu près comme Vasubandhu.

2. On a Divya, 358, *bahubollaka śākyaputrīya*.

3. Le présent passage du Kośa a été signalé par S. Lévi, AIBL., 1893, 232. —

On voit pour quelle raison Bhagavat n'a pas résolu la question de l'identité ou de la non-identité du principe vital et du corps.

Le Vātsīputrīya. — Mais, si le Pudgala « indicible » *(avaktavya)* n'existe pas, pourquoi Bhagavat ne répond-il pas que le *jīva* n'existe absolument pas ?

Encore parce qu'il tient compte de l'intention de l'interrogateur. Celui-ci questionne peut-être sur le *jīva* avec cette pensée que le *jīva* est la série des éléments. Si Bhagavat répondait que le *jīva* n'existe absolument pas, l'interrogateur tomberait dans la vue fausse *(mithyādṛṣṭi,* v. 7). D'ailleurs, comme l'interrogateur n'est pas capable de comprendre la « production en raison des causes » *(pratītyasamutpāda)* (iii. 18), il n'est pas un réceptacle convenable de la Bonne Loi [1] : Bhagavat ne lui dit donc pas que le *jīva* existe en tant que désignation.

L'explication que nous donnons ici est celle même que formule Bhagavat : « Ānanda, le religieux hétérodoxe Vatsagotra est venu me poser la question que voici : « Y a-t-il, n'y a-t-il pas d'âme *(ātman)* ? » Je ne lui ai pas répondu. En effet, répondre qu'il y a une âme, c'eût été contredire la vérité des choses, puisqu'aucun *dharma* [4 a] ni n'est âme ni n'a relation avec une âme ; et si j'avais répondu qu'il n'y a pas d'âme, j'aurais accru la folie de Vatsagotra, car il aurait pensé : « J'avais une âme, et cette âme n'existe pas » [2]. Or, en

Chavannes a traduit une recension très voisine dans Cinq Cents Contes, iii. 120 (d'après Nanjio 1329, Ratnakaraṇḍa Sūtra (?), Tokio, xiv. 10, fol. 39), la même recension dans Takakusu, Chinese translations of the Milindapanho, JRAS. 1896, p. 17. Voir Pelliot, Les noms propres du Milinda, JAs. 1914, ii. 380-381. [Il paraît bien que le « Milindra » du texte tibétain de l'Avadānakalpalatā est une correction hardie de l'éditeur]. Enfin, Paul Demiéville, dans un beau mémoire sur les versions chinoises du Milinda, BEFEO, 1924, p. 64, complète notre information.

1. Le texte porte : *sa ca taddeśanāyā akṣamaḥ = nairātmyadeśanāyā ayogyaḥ.*

2. *pūrvam eva saṃmūḍha iti satkāyadṛṣṭisahagatena mohena bhūyasyā mātrayā saṃmoham āpadyeteti ucchedadṛṣṭisahagataṃ dṛṣṭyantaram utpādayed ity abhiprāyaḥ / ata evāha / abhūn me ātmā sa me etarhi nāstīti.*

Comparer Saṃyutta, iv. 400. — Saṃyukta, 34, 15 : Vatsagotra demanda : « Gotama, y a-t-il un *ātman* ? » Bhagavat ne répondit pas. Il demanda une

comparaison de la folie de la croyance à l'existence de l'âme, cette seconde folie est plus grave. Qui croit à l'âme tombe dans la vue extrême de l'éternité *(śāśvatānta)*; qui croit que l'âme n'existe pas tombe dans la vue extrême de l'anéantissement *(ucchedānta)*.[1] Erreur légère, erreur lourde »[1]; et le reste.

Là-dessus, [le docteur] dit:[2]

1. Tenant compte de la blessure que fait l'hérésie et, d'autre part, de la chute des bonnes actions, les Bouddhas enseignent la Loi à la manière dont la tigresse transporte son petit.[3]

deuxième, une troisième fois; et Bhagavat, la deuxième, la troisième fois ne répondit pas. ..... Et le religieux Vatsagotra, dans sa mauvaise *(pāpikā)*, fausse vue, dit: « Le Śramaṇa ne sait que répondre à ma question ». Bhagavat dit à Ānanda: « Si je lui répondais qu'il y a un *ātman*, alors j'accroîtrais la fausse vue où il est; si je lui répondais qu'il n'y a pas d'*ātman*, est-ce que sa première folie-doute ne s'accroîtrait pas? Affolé, il dirait: « L'*ātman*, qui existait, maintenant est anéanti ». L'opinion où il se trouve de l'existence de l'*ātman*, c'est l'opinion de la permanence; penser que cet *ātman* est anéanti, c'est l'opinion d'anéantissement. Le Tathāgata, evitant ces deux extrémités, enseigne au milieu le Dharma: Ceci étant, ceci est ..... l'ignorance étant, les *saṃskāras* sont .... »

1-1. Manque dans Paramārtha.

Vibhāṣā, 8, 8. — Dans le Brahmajālasūtra, il est dit que les 62 *dṛṣṭigatas* ont pour racine la *satkāyadṛṣṭi*; dans le Sūtra du rugissement du lionceau, il est dit que toutes les diverses opinions des brâhmanes et religieux reposent sur deux opinions, l'opinion de l'existence et l'opinion de la non existence *(bhavadṛṣṭi, vibhavadṛṣṭi*, yeòu kién, oû yeòu kién); quelle est la différence des déclarations de ces deux Sūtras? — En se plaçant au point de vue de l'origine *(samutpāda)*, il est dit que tous les *dṛṣṭigatas* ont pour racine la *satkāyadṛṣṭi*; en se plaçant au point de vue de « t'oēi-k'ieōu » (pousser-chercher), il est dit que les diverses opinions reposent sur les opinions d'existence et de non-existence. — Ci-dessous p. 270.

Vibhāṣā, 200, 13. — *Bhavadṛṣṭi*, c'est *śāsvatadṛṣṭi*; *vibhavadṛṣṭi*, c'est *ucchedadṛṣṭi*, opinion de l'existence = opinion de la permanence ou éternité, opinion de non-existence = opinion de l'anéantissement. Bien que les mauvaises opinions *(kudṛṣṭigata)* soient de nombreuses espèces, il n'en est pas qui ne rentrent dans ces deux opinions.

2. *āha cātra.* — Vyākhyā: Bhadantakumāralābhaḥ. Sur Kumāralābha, Péri, Date de Vasubandhu, p. 22.

3. La première stance se rétablit sans difficulté:

dṛṣṭidaṃṣṭrāvabhedaṃ cāpekṣya bhraṃśaṃ ca karmaṇām |
deśayanti buddhā dharmaṃ vyāghrīpotāpahāravat ||

Vyākhyā: *dṛṣṭir eva daṃstrā | tayāvabhedham apekṣya deśayanti buddhā*

2. Celui qui croit à la réalité de l'âme est déchiré par les crocs de l'hérésie ; celui qui ne reconnaît pas le moi conventionnel laisse choir la bonne action, ce petit.[1]

Et encore :

1. Comme un réel *jīva* n'existe pas, le Bouddha ne dit pas que le *jīva* est identique ou non-identique ; il ne dit pas non plus que le *jīva* n'existe pas réellement, craignant qu'on ne nie le *jīva* de désignation.[2]

2. Série des *skandhas*, acte, fruit de l'acte, ce qu'on nomme *jīva* : si le Bouddha niait le *jīva*, on nierait les actions et les fruits. [4 b]

3. Et si le Bouddha ne dit pas que le soi-disant *jīva* est dans les éléments, c'est parce qu'il voit que l'interrogateur n'est pas capable de supporter l'enseignement du vide.

4. C'est donc en raison de l'état d'esprit de Vatsa que le Bouddha, interrogé s'il y a une âme, oui ou non, n'a pas répondu. Mais si l'âme existait, pourquoi n'aurait-il pas répondu qu'elle existe ?[3]

dharmaṃ nairātmyaṃ tatpratipakṣeṇa / bhraṃśaṃ ca karmaṇām apekṣya kṛtavipraṇāśam apekṣya pudgalāstitvam iva darśayanto 'nyathā deśayanti / vyāghrīpotāpahāravad iti / yathā vyāghrī nātiniṣṭhureṇa dantagrahaṇena svapotaṃ apaharati / nayati / māsya daṃṣṭrayā śarīra [ ] *kṛtaṃ bhūd iti / nāpy atiśithilena dantagrahaṇena tam apaharati / māsya bhraṃśaḥ pāto 'smin viṣaye bhūd iti yuktenaiva grahaṇenāpaharatīty arthaḥ / ... tathārthadarśane kāraṇaṃ darśayann āha / ātmāstitvam iti vistaraḥ /*

1. Pour la deuxième stance, la Vyākhyā est moins claire : *ātmāstitvaṃ pratipannaś cet kaścid dṛṣṭidaṃṣṭrayā satkāyadṛṣṭilakṣaṇayā bhinnaḥ sa vineyajanaḥ syād aprāpya saṃvṛtīti (?) (saṃvṛtinītim ?) dharmasaṃketam ajānānaḥ kuśalapotasya kuśalakarmaṇo vyāghrīpotabhūtasya bhraṃśaṃ kuryān nāsti karmaṇaḥ phalam iti.*

2. Nous retrouvons ici la Vyākhyā : *prājñaptika iti prajñaptau bhavaḥ prājñaptikaḥ saṃvṛtisann api pudgalo nāstīti kaścid gṛhṇīyād ity ato nāstīti nāvocat.*

On peut donc lire :

prājñaptiko pi nāstīti [*bhayān*] *nāstīti nāvocat.*

3. La Vyākhyā nous donne le dernier pāda : *sati tv astīti nāha kim ;* omis par Hiuan-tsang.

Paramārtha : 3. Cet homme n'est pas capable de supporter le correct enseignement du réel-vide ; donc, quand il demande si, oui ou non, il y a une âme, le Bouddha ne lui répond pas qu'il n'y a pas d'âme. — 4. Et puisqu'il tient compte de

Le Bouddha ne répond pas aux quatre questions relatives à l'éternité du monde *(loka)*[1] : c'est encore parce qu'il tient compte de l'intention de l'interrogateur. Si celui-ci entend par *loka* l'âme *(ātman)*, comme l'âme n'existe absolument pas, les quatre alternatives sont incorrectes. S'il entend par *loka* la transmigration ou *saṃsāra*, les quatre alternatives sont incorrectes : si la transmigration est éternelle, personne ne peut obtenir le Nirvāṇa ; si elle n'est pas éternelle, tous obtiendront le Nirvāṇa, par anéantissement spontané, et non par effort ; si elle est éternelle et non éternelle, les uns n'obtiendront pas le Nirvāṇa, les autres l'obtiendront spontanément ; enfin, dire que le *loka*, au sens de *saṃsāra*, n'est ni éternel, ni non-éternel, c'est dire que les êtres n'obtiennent pas et obtiennent le Nirvāṇa : contradiction dans les termes. En fait, le Nirvāṇa est possible par le Chemin ; donc aucune réponse catégorique n'est acceptable. [5 a] — De même au Nirgranthaśrāvaka qui, tenant un oiseau en main, demandait si cet oiseau était vivant ou mort, le Bouddha ne répondit pas.[2]

Les quatre questions si le monde est infini *(anantavān)*, c'est-à-dire s'il a un terme ou n'en a pas, ont le même sens que les questions relatives à l'éternité du monde[3], et présentent donc le même défaut.

l'intention de l'interrogateur, si l'âme existe, pourquoi n'a-t-il pas dit qu'elle existe ? De même, sur la question de la non-existence dans le Nirvāṇa, il n'a rien déclaré parce qu'on tomberait dans des difficultés.

1. Saṃyukta, 34, 18. — Vatsa demande : « En raison de la connaissance de quel *dharma* n'êtes-vous pas d'opinion, ne dites-vous pas que le monde est éternel... que le Tathāgata ni n'existe ni n'existe pas après la mort ? » — « En raison de la connaissance du *rūpa*, de la *vedanā*, etc. »

2. Vyākhyā : *nirgranthaśrāvakacaṭakavad iti / nirgranthaśrāvakeṇa caṭakaṃ jīvantaṃ gṛhītvā bhagavān pṛṣṭaḥ kim ayaṃ caṭako jīvati na veti / tasyāyam abhiprāyaḥ / yadi śramaṇo gautama ādiśej jīvatīti sa taṃ nipīḍanena mārayitvā darśayet / yadi punar bhagavān evam ādiśen mṛta iti sa taṃ jīvantam eva darśayet / kathaṃ nāmāyam ajña iti loko jānīyād iti tasyābhiniveśaḥ / bhagavatā tv asyāśayaṃ jñātvā na vyākṛtam / tvaccittapratibaddham evaitaj jīvati vā na veti ... nābhihitam / tadvad etan na vyākṛtam.* — Peut-être d'après Tokyo, xxiv. 9, J. As. 1925, i. 38.

3. *tulyārtho hy eṣa catuṣka iti.* — Le *catuṣka* (groupe de quatre questions) : « Le monde est-il infini *(anantavān)?* etc. », a le même sens que le *catuṣka* : « Le monde est-il éternel *(śāsvata)?* .... »

Comment savons-nous que « l'infinité du monde » doit être comprise dans ce sens ? — Le religieux hétérodoxe *(tīrthika)* Uktika[1], après avoir interrogé Bhagavat sur l'infinité, usa d'un détour pour renouveler sa question et demanda : « Le monde entier obtient-il la délivrance par le Chemin, ou seulement une partie du monde? »[2] Ānanda lui dit alors : « Tu as déjà posé cette question. Pourquoi la reprendre en changeant les termes ? »

Si Bhagavat ne s'explique pas sur les quatre questions relatives à l'existence du Tathāgata après la mort, c'est encore parce qu'il tient compte de la pensée de l'interrogateur. Celui-ci entend par Tathāgata un « moi » délivré des passions.

S'il en est ainsi, comment y a-t-il quatorze points réservés, à savoir trois *catuṣkas* et un *dvika* (le principe vital est-il le corps ? ..) ? A cette question la Vyākhyā répond : *paryāyarūpatvavyavasthāne 'pi caturdaśatvaṃ bhavatīty adoṣaḥ.*

1. kun tu rgyu smra byed kyis. — Transcriptions chinoises : U-ti-ka. — Stcherbatski : Vatsa. — La version tibétaine garantit Uktika.

C'est le Paribbājaka Uttiya d'Aṅguttara, v. 193-195 [peut-être différent de l'Uttiya de Saṃyutta v. 22, 166] qui interroge Bhagavat sur les quatorze points (en commençant par l'éternité du monde) ; Bhagavat répond : « Cela n'est pas expliqué par moi .... » ; Uttiya demande : « Qu'est-ce donc que tu expliques ? » ; Bhagavat répond : « J'explique le Dhamma ... pour le Nirvāṇa ». — Là-dessus Uttiya demande : « Est-ce que le monde entier, la moitié du monde, le tiers du monde arrivera au Nirvāṇa par ce Dhamma ? » — Bhagavat garde le silence. Ānanda intervient alors et explique à Uttiya qu'il demande ce qu'il a déjà demandé [Demander si le monde entier arrivera au Nirvāṇa, c'est demander si le monde est éternel]. Bhagavat enseigne comment on arrive au Nirvāṇa : tous ceux qui y sont arrivés, y arrivent, y arriveront, c'est par le Chemin.

Dans Saṃyukta, 34, 23, la première question d'Uktika porte sur l'infinité du monde.

Si tous les êtres arriveront au Nirvāṇa, Dīgha, ii. 147 (oui), Mahāvastu, i. 126 (oui), Milinda, 69 (non). — Nous avons ici la vraie réponse.

Le rédacteur du Brahmajāla entend l'infinité du monde dans le sens de « infini dans l'espace » (Dīgha, i. 23 : infini horizontalement, non pas vers le zénith ou le nadir ; sur ce point Kośa, iii. 3 d, à la fin) ; il varie ses formules : il examine si le moi et le monde sont éternels, si le monde est infini.

2. Uktika demande : *kiṃ tu sarvo loko 'nena mārgeṇa niryāsyati / āhosvid ekadeśo lokasya.*

Dans la recension pâlie : *sabbo ca tena [dhammena] loko niyyissati upaḍḍho vā tibhāgo vā.*

Interrogeons à notre tour le partisan du moi. — Bhagavat, d'après vous, déclare du Pudgala vivant que le Pudgala existe, indicible [1] : pourquoi ne déclare-t-il pas que le Tathāgata existe après la mort ?

Si le Vātsīputrīya répond que Bhagavat garde sur ce point le silence parce qu'il craint que le disciple, admettant la survie du Pudgala nommé Tathāgata, ne tombe dans l'opinion de l'éternité ou permanence, — nous demanderons pourquoi Bhagavat fait certaines autres déclarations. Il prédit à Maitreya : « Dans les temps à venir, tu seras un Tathāgata Arhat Samyaksaṃbuddha » [5 b] [2], et, parlant d'un de ses disciples défunts, il dit : « Un tel à présent est rené dans tel endroit » [3]. Ces discours ne sont-ils pas souillés par l'opinion de la permanence ?

Si le Vātsīputrīya répond que Bhagavat ne déclare rien sur le Tathāgata défunt parce que, voyant d'abord le Pudgala, il ne voit plus le Pudgala une fois que celui-ci est nirvâné ; que c'est donc par ignorance que le Tathāgata ne fait pas de déclaration sur le Tathāgata défunt, — parler ainsi, c'est nier l'omniscience [4] du Maître. Bien plutôt il faut croire que, si Bhagavat s'abstient de toute déclaration, c'est parce que le « moi », que vise l'interrogateur en parlant du Tathāgata, n'existe absolument pas.

1. *jīvantaṃ pudgalaṃ astīti vyākarotīti tattvānyatvenāvaktavyam / santam eva pudgalam vyākarotīty abhiprāyaḥ.*

2. Sur Maitreya, Péri, BEFEO. xi. 455, Przyluski, Açoka, 169, 171, 332. — Madhyama, 13, 15 (66e Sūtra : viendra à l'époque où la vie est de 80000 ans), Dīrgha, 6e Sūtra, et Dīgha, iii. 76, Śālistambasūtra (voir Kośa, iii. 28 a-b.). — On pense à Ajita et Tissametteya de Suttanipāta, 1032, 1040. — Milinda, 159 ; Anāgatavamsa dans Warren, 482 ; Mrs Rhys Davids, Hastings, i. 414. — Ajita Maitreya et Mithra Invictus ??

3. Kiokuga cite Saṃyukta, 34, 10 : « Gautama, le principe vital est-il le corps ? — Cela n'est pas expliqué. — Le principe vital est-il autre, le corps est-il autre ? — Cela n'est pas expliqué. — Il est étrange que le religieux Gautama explique, au sujet d'un disciple défunt, que « Un tel est rené en tel endroit ... » et que le religieux Gautama n'explique pas que le principe vital est autre, et le corps autre ».

Saṃyukta, 30, 4, sermon à Nanda : Le disciple muni d'une foi inébranlable qui désire longue vie, beaux *rūpas*, les obtient. Le disciple muni des *avetyaprasādas*, à la fin de sa vie, naît chez les *devas* et obtient dix qualités (Saṃyukta 30, 10, 16, Madhyama, 18, 21).

4. *sārvajñam iti bhāvapratyayo yauvanam iti yathā.*

Si le Vātsīputrīya dit que Bhagavat voit le Pudgala nirvâné, encore qu'il ne fasse pas de déclaration à son sujet; que le Pudgala existe bien que n'étant pas l'objet d'une déclaration de Bhagavat, — nous concluons que le Vātsīputrīya admet que le Pudgala est permanent.

Si le Vātsīputrīya dit que ce point aussi est indicible, « si Bhagavat voit ou ne voit pas le Pudgala », il s'achemine à dire que tout est indicible, qu'on ne peut dire que Bhagavat est omniscient ou non omniscient. [1]

Le Vātsīputrīya. — Le Pudgala existe réellement, car il est dit que : « Dire que l'*ātman* n'existe pas, vrai, réel [2], c'est opinion inexacte *(dṛṣṭisthāna).* »

Ce n'est pas là une preuve, car il est dit aussi que c'est une opinion inexacte d'affirmer l'existence de l'*ātman* [3]. Les docteurs d'Abhidharma pensent que la croyance à l'existence de l'*ātman* et la croyance à son inexistence sont des opinions extrêmes *(antadṛṣṭi)* car elles se confondent avec les deux branches de « l'opinion qui consiste à croire aux extrêmes » *(antagrāhadṛṣṭi)* (v. 6). Cette doctrine est sûre, car elle est formulée dans le Vatsagotrasūtra : « Ānanda, celui qui affirme le moi tombe dans l'extrême de la croyance à la permanence *(śāśvatadṛṣṭi)*; celui qui nie le moi tombe dans l'extrême de la croyance à l'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi)* [4] [6 a]

1. *na vaktavyaṃ paśyati vā na veti paśyati na paśyatīti na vaktavyam ity arthaḥ / śanaiḥ śanair avaktavyaṃ kriyatām iti / sa sarvajño vā bhagavān na veti na vaktavyam iti śanaiḥ śanair grahaṇam ... śākyaputrīyaprakopaparihārārtham.*

2. *satyataḥ sthititaḥ.* — Hiuan-tsang : ti kóu tchóu kóu. — Glose de l'éditeur japonais : tchóu kóu = nêng tchóu kóu : « capable de durer ». — Paramārtha : ī chĕ ī tchóu.

3. *astīty api dṛṣṭisthānam uktam.* — Hiuan-tsang : ngŏ kién tch'óu = *kudṛṣṭisthāna.*

Cette discussion d'après Sāṃmitīyanikāyaśāstra.

4. Vibhāṣā, 49, 13. — Bhagavat dit : « Vous dites qu'il y a cause, je le dis aussi ; vous dites qu'il n'y a pas fruit, c'est une doctrine folle ». Il y a deux doctrines, toutes deux extrêmes : Bhagavat évite l'extrémité de l'anéantissement, l'extrémité de la permanence, et il enseigne le chemin du milieu. Aussi dit-il : « Je ne suis pas en contradiction avec le monde ; mais le monde est en contradiction avec moi ».

Le Vātsīputrīya. — Si le Pudgala n'existe pas, qu'est-ce qui voyage dans le *saṃsāra ?* En effet, on ne peut admettre que le *saṃsāra* lui-même voyage. D'ailleurs Bhagavat a dit : « Les êtres égarés par l'ignorance, liés par la soif, voyagent ici et là, soit chez les damnés, soit chez les animaux, soit dans le chemin des pretas, des hommes, des dieux ; ainsi éprouvent-ils longtemps toute souffrance. » [1]

Nous demanderons comment le Pudgala voyage dans le *saṃsāra*. Vous direz que ce voyage consiste à abandonner les éléments anciens, à prendre de nouveaux éléments : mais nous avons montré que cette explication est inadmissible (ci-dessus p. 259). La bonne explication est simple : de la flamme qui brûle une jongle on dit qu'elle voyage, bien qu'elle ne soit que des moments de flamme, parce que ceux-ci constituent une série ; de même le concert des éléments incessamment renouvelés reçoit, par métaphore, le nom d'être ; supportée par la soif, la série des éléments voyage dans le *saṃsāra*. (Comparer iii. 18 ; ci-dessus p. 260 n. 3).

Le Vātsīputrīya. — Si les seuls éléments existent, on ne voit pas que puisse s'expliquer cette parole de Bhagavat : « Dans le temps passé, le maître Sunetra, c'était ce moi-même » [2]. — En effet, dans

Vibhāṣā, 77, 17 : « ... qui dit que [le *jīva*] est différent du corps, n'est pas le corps, entre dans l'opinion de la permanence. Il n'est pas de doctrines hétérodoxes *(bāhya mārga)*, il n'est pas de mauvaises opinions *(kudṛṣṭigata)* qui n'entrent dans les opinions d'anéantissement ou de permanence. Tous les Tathāgatas, pour s'y opposer, enseignent le chemin d'entre-deux, à savoir : le *rūpa* et la pensée ne sont pas anéantis, ne sont pas permanents. » — Ci-dessus p. 265, n. 1.

1. Saṃyukta, 6, 15. — Seul Paramārtha cite le Sūtra tout au long ; Hiuan-tsang et le tibétain n'ont que la première phrase. — Comparer Saṃyutta, ii. 78, iii. 149 : *anamataggāyaṃ saṃsāro pubbakoṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ saṃdhāvataṃ saṃsarataṃ.*

Même argument dans Sāṃmitīyanikāyaśāstra.

Du point de vue des Mādhyamikas, ni le permanent, ni l'impermanent ne peuvent transmigrer : *nityasya saṃsṛtir nāsti naivānityasya saṃsṛtiḥ / svapnavat saṃsṛtir proktā tvayā tattvavidāṃ vara* (Catustava, cité Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 108).

2. Vibhāṣā, 82, 11. — *Sunetro nāma śāsteti saptasūryodayasūtre 'yam eva bhagavān ṛṣiḥ sunetro nāma babhūveti.*

l'hypothèse de l'existence des seuls éléments métaphoriquement dénommés « moi », les éléments du passé n'étant pas ceux du présent, Bhagavat ne peut pas s'exprimer ainsi.

Mais quelle est la chose que Bhagavat appelle « moi » ? Le Pudgala, direz-vous : alors, le « moi » du passé étant identique au « moi » du présent, le « moi » est permanent. Pour nous, lorsque Bhagavat dit : « Le maître Sunetra était ce moi-même », il nous apprend que les éléments qui constituent son « moi » actuel font partie de la même série que les éléments qui constituèrent Sunetra. De même on dit : « Ce feu est arrivé ici en brûlant. [1] » [6 b]

Vous affirmez l'existence d'un moi réel : confessons que les Bouddhas Tathāgatas seuls le voient, [tant il est subtil]. Mais si les Bouddhas voient le moi, ils produiront une solide croyance au moi *(ātmagrāha)*; de cette croyance au moi naîtra chez eux la croyance au mien ; de ces deux croyances naîtra chez eux affection pour le moi et pour le mien. — Bhagavat a dit en effet que : « Quiconque croit au moi, croit au mien ; croyant au mien, il s'attache aux éléments comme s'ils étaient moi et miens ». — Il y aura donc, chez les Bouddhas, *satkāyadṛṣṭi* (v. 7) ; ils seront liés par l'affection pour le moi et pour le mien ; ils seront bien loin de la délivrance. [2]

Le Vātsīputrīya. — L'affection pour le moi ne se produit pas à

Le Saptasūryasūtra d'Aṅguttara, iv. 103, n'identifie pas Sunetra et Bhagavat : *bhūtapubbaṃ bhikkhave Sunetto nāma satthā ahosi titthakaro kāmesu vītarāgo* ... (Comparer Aṅguttara iii. 371, 373). Suivent, sur le destin des disciples de Sunetra et les renaissances de Sunetra, des détails qu'on trouve aussi dans Vibhāṣā, 82, 11. — Pas de mention de Sunetra dans les fragments du Saptasūrya de Śikṣāsamuccaya, p. 247 et Karmaprajñapti, Mdo, 62, fol. 66 a. — Dans Saundarananda, xi. 57, on ne voit pas non plus que Sunetra soit Bhagavat.

1. *ekasaṃtānatāṃ darśayatīti yasmāt sunetro buddhasaṃtāna evāsīd ataḥ sa evāham ity abhedopacāraḥ / yathā sa evāgnir yaḥ pūrvaṃ dṛṣṭo dahann āgata iti saṃtānavṛttyā sa evety ucyate.*

2. *saiṣāṃ syāt satkāyadṛṣṭir iti / saiṣāṃ tathāgatānām ātmātmīyākārā satkāyadṛṣṭiḥ syāt / dṛḍhatarātmātmīyasnehaparigrāhitabandhanānām iti / ātmadṛṣṭāv ātmīyadṛṣṭau ca satyām ātmasneha ātmīyasnehaś ca bhavatīty ato rāgo bandhanam* (v. 45 d) *iti kṛtvā dṛḍhīkṛtabandhanānām.*

l'endroit du moi. Expliquons-nous : quand on reconnaît un moi dans ce qui n'est pas le moi, ainsi que font les hétérodoxes, on éprouve affection pour ce prétendu moi ; mais, quand on voit le moi dans ce qui est vraiment le moi, c'est-à-dire dans le Pudgala ineffable, ainsi que font les Bouddhas, aucune affection ne se produit à l'endroit du moi.

Ce discours n'a aucun fondement. Le Vātsīputrīya, sans ombre de raison, introduit la maladie de l'hérésie dans l'enseignement du Maître. — De la sorte, tandis que les uns admettent un Pudgala ineffable, d'autres nient l'existence de tous les *dharmas* [1] ; les hétérodoxes admettent un moi à part des éléments. Toutes ces doctrines sont inexactes et présentent le même défaut de ne pas conduire à la délivrance.

Si le moi n'existe absolument pas [2], comment la pensée — laquelle

1. Vyākhyā : *ya ekeṣāṃ pudgalagrāha iti vātsīputrīyāṇām / ekeṣāṃ sarvanāstigrāha iti madhyamakacittānām.* — C'est la seule référence au système Madhyamaka que contienne l'ouvrage de Vasubandhu.

Notre traduction d'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Donc, sans cause ou raison, on introduit la maladie de l'opinion dans la Bonne Loi du Tathāgata : il y a des docteurs qui nient le *nairātmya* et produisent la croyance à l'existence de l'*ātman ;* il y a en outre des docteurs qui nient l'existence et affirment l'inexistence de tout ; les hétérodoxes croient à l'*ātman* conçu comme une chose à part. Dans la Bonne Loi, des docteurs produisent la croyance à l'*ātman* et la croyance à l'inexistence universelle. Tous ces docteurs pareillement n'obtiennent pas la délivrance, parce qu'ils ne diffèrent pas ».

2. Kiokuga cite un commentaire du Vijñaptimātra : « Si le moi n'est pas réel, qui se souvient, qui reconnaît les choses, qui récite et retient les livres, qui répète les textes, qui aime les uns et hait les autres, qui aime ce qui est bon et hait le reste ? .... Les Vātsīputrīyas ont un raisonnement : « [Dans le système de nos adversaires] les êtres *(sattvas)* ne se souviennent pas ; parce qu'ils ne sont pas des « soi », comme l'espace ».

Explications de la cause de la mémoire, huit explications différentes, Vibhāṣā, 11, 15 : Il y a des docteurs qui maintiennent que le moi de sa nature est réel, les Vātsīputrīyas qui disent : « Nous disons qu'il y a un moi qui se souvient de ce qui a été fait ; car d'abord soi-même on éprouve, en suite soi-même on se souvient. S'il n'y a pas de moi, comment se souviendrait-on de ce qui a été fait ? ... » Encore il y a des docteurs qui disent : « La pensée antérieure va et dit à la pensée postérieure : J'ai fait ceci ; vous, retenez et souvenez-vous. .... C'est ainsi qu'on se souvient de ce qui a été fait ».

périt dès qu'elle est née [7 a] — est-elle capable de se souvenir *(smaraṇa)* d'un objet perçu *(anubhūta)* longtemps auparavant ? Comment est-elle capable de reconnaître *(pratyabhijñāna)* l'objet semblable à celui qui a été perçu ?

Mémoire (ou réminiscence) et reconnaissance naissent immédiatement, dans une série, d'une certaine sorte de pensée, lorsque cette sorte de pensée procède de la notion de l'objet jadis perçu et qu'on nomme « objet de la mémoire » *(smṛtiviṣayasaṃjñānvayacittaviśeṣāt)*.

Examinons d'abord la mémoire.

Quelle est cette sorte de pensée d'où la mémoire jaillit immédiatement ?

Nous répondons : *tadābhogasadṛśasaṃbandhisaṃjñādimāṃś cittaviśeṣaḥ āśrayaviśeṣaśokavyākṣepādyanupahataprabhāvaḥ :* [1]

Vibhāṣā, 12, 1, expose la doctrine « droite » des Sarvāstivādins.

Explication de la mémoire dans l'école Madhyamaka, voir notamment Bodhicaryāvatāra, ix. 24 (contre le Vijñānavāda), 73 (contre le Pudgalavāda), 101.

Milinda, 78-80; Demiéville, 161, Compendium, Introduction, p. 42 (d'après le Paṭṭhāna).

Sur la mémoire, Kośa, i. 33, p. 60-61, ii. 24, p. 154, 26 a, p. 162, vi. 15, p. 160.

1. D'après la Vyākhyā, on peut restituer le Bhāṣya: *smṛtiviṣayasaṃjñānvayāc cittaviśeṣāt smaraṇaṃ bhavati pratyabhijñānaṃ vā / kīdṛśāc cittaviśeṣāt / tadābhogasadṛśasaṃbandhisaṃjñādimataś cittaviśeṣād āśrayaviśeṣaśokavyākṣepādyanupahataprabhāvāt / tādṛśo py atadanvayaḥ* [*smaraṇaṃ*] *bhāvayitum* [*asamarthaḥ*] / [*nāpy*] *anyādṛśo 'pi* [*tadanvayaḥ*].

Vyākhyā: *smṛtiviṣayasaṃjñānvayāc cittaviśeṣād iti / smṛtiviṣayo 'nubhūto 'rthaḥ / tatra saṃjñā sānvayo hetur asyeti smṛtiviṣayasaṃjñānvayaḥ / cittaviśeṣaḥ kiṃcid eva cittaṃ na sarvam ity arthaḥ / tasmāt smaraṇaṃ bhavati pratyabhijñānaṃ vā // evam ubhayaviśeṣaṇe kṛte pṛcchati kīdṛśāc cittaviśeṣād iti / āha / tadābhoga iti vistaraḥ / yasmin smartavya ābhogas tadābhogaḥ / sa ca tena sadṛśāḥ saṃbandhinaś ca saṃjñādayo ye te vidyante 'syeti tadābhogasadṛśasaṃbandhisaṃjñādimāṃś cittaviśeṣaḥ / ādigrahaṇena praṇidhānanibandhābhyāsādigrahaṇam / āśrayaviśeṣaś ca śokaś ca vyākṣepaś cādir eṣām iti āśrayaviśeṣaśokavyākṣepādīni / tair anupahataprabhāvaś cittaviśeṣaḥ sa evam anena pradarśito bhavati / tasmād īdṛśāc cittaviśeṣāt smṛtir bhavati /*

tad idam uktaṃ bhavati / tadābhogavataḥ : yadi tatrābhogaḥ kriyate / sadṛśasaṃjñādimataḥ : yatra sādṛśyāt smṛtir bhavati / saṃbandhisaṃjñādimataḥ : yatrāntareṇāpi sādṛśyaṃ dhūmādidarśanāt smṛtir bhavati /

une certaine pensée *(cittaviśeṣa)*, fléchie *(-ābhoga)* vers l'objet de la mémoire *(tad-)*, une pensée dans laquelle se trouvent *(-mān)* des notions *(saṃjñā)* en relation *(saṃbandhin)* avec cette chose ou semblables *(sadṛśa)* à cette chose, ou encore des « résolutions » de certaine nature, etc. *(ādi)* ; à la condition toutefois que le pouvoir *(prabhāva)* que possède cette pensée de produire la mémoire ne soit pas paralysé *(upahata)* par une modification psycho-somatique provenant de la maladie *(āśrayaviśeṣa)*, par le chagrin *(śoka)*, le trouble mental *(cittavyākṣepa)*, l'influence perturbatrice des formules magiques, etc. *(ādi)*.

1. Il faut que se produise une flexion de la pensée, un acte d'attention, vers l'objet *(yadi tatrābhogaḥ kriyate)* ; 2. il faut que la pensée comporte une notion *(saṃjñā)* semblable à l'objet, dans le cas où on se souvient en raison de la ressemblance [Par exemple, je me souviens du feu perçu jadis parce que la notion de feu est placée dans ma pensée par la vue du feu présent] ; 3. ou bien il faut que la pensée comporte une notion en relation avec l'objet, dans le cas où on se souvient sans qu'il y ait ressemblance [Par exemple, je me souviens du feu parce que la notion de fumée est placée dans ma pensée par la vue de la fumée] ; 4. ou bien il faut que la pensée comporte un *praṇidhāna*, résolution, un *abhyāsa*, habitude [Par exemple la résolution a été placée dans la série mentale : « Je me souviendrai de ceci à tel moment »] ; 5. même lorsqu'elle est de cette nature — c'est-à-dire présente le caractère 1 et un des caractères 2-4 — si la pensée ne procède pas de la notion de l'objet de la mémoire *(atadanvaya*

praṇidhānanibandhābhyāsādimataś ca : yatra praṇidhānam atra kāle smartavyam abhyāso 'vāsya smaraṇe // āśrayaviśeṣādibhir anupahataprabhāvād iti / vyādhilakṣaṇena āśrayaviśeṣeṇa śokena vyākṣepeṇa anyatra kāye / ādiśabdagṛhītaiś ca karmavidyādibhiḥ /

tādṛśo 'pīti vistaraḥ / tadābhogavān [tatsadṛśa]saṃjñādimān anupahataprabhāvo 'pīty arthaḥ / atadanvaya ity asmṛtiviṣayasaṃjñānvaya ity arthaḥ / bhāvayitum utpādayitum // anyādṛśa ity atadābhogayāvatsaṃjñādimān upahataprabhāvo vā.

Les commentateurs de Hiuan-tsang discutent. P'ou kouang a trois explications de *smṛtiviṣayasaṃjñānvaya*, trois explications de *sadṛśa* que Fa-pao rejette, deux de *saṃbandhin*, etc. (Kiokuga, xxx. fol. 7 b).

= *a-smṛtiviṣayasaṃjñānvaya)* — c'est-à-dire si la pensée envisagée ne se produit pas dans une série où la notion d'un certain objet a été placée par la perception, si cette pensée ne découle pas de cette notion — la pensée ne peut produire *(bhāvayitum = utpādayitum)* la mémoire ; 6. lorsqu'elle n'est pas de cette nature, quand bien même elle procèderait de la notion de l'objet de la mémoire, elle ne peut produire la mémoire.

Le Vātsīputrīya. — Comment une pensée peut-elle voir et une autre pensée se souvenir ? Il répugne que Yajñadatta se souvienne de l'objet qu'a vu Devadatta.

En effet. Il n'y a pas de connexion *(saṃbandha)* entre Devadatta et Yajñadatta : leurs pensées ne sont pas en relation de cause et d'effet *(kāryakāraṇabhāva)*, comme c'est le cas des pensées qui forment série. — Certes nous ne disons pas qu'une pensée voit un objet [7 b] et qu'une autre pensée se souvient de cet objet pour cette raison que ces deux pensées appartiennent à une même série. Nous disons qu'une pensée du passé, portant sur un certain objet, amène à l'existence une pensée autre, la pensée actuelle, capable de se souvenir de cet objet. En d'autres termes, une pensée de mémoire *(smaraṇacitta)* naît d'une pensée de vue *(anubhavacitta, darśanacitta)*, comme le fruit naît de la graine, par la force du dernier stade de la transformation de la série. Ce point a été éclairci (ii. 36 c, trad. p. 185). — Ensuite la « reconnaissance » *(pratyabhijñāna)* naît de la mémoire *(smaraṇa)*.

Le Vātsīputrīya. — En l'absence d'une âme, qui se souvient ? [1]

1. La Vyākhyā fournit le texte du Bhāṣya lorsqu'elle explique (ci-dessous p. 278-9) la discussion relative à la question : « En l'absence d'une âme, qui connaît ? » *evaṃ ko vijānātīti vistaraḥ.* Il suffit de remplacer *vijānāti* par *smarati, vijñāna* par *smaraṇa.*

Bhāṣya : *asaty ātmani ka eṣa vijānāti / vijānātīti ko 'rthaḥ / vijñānena viṣayaṃ gṛhṇāti / kiṃ tad grahaṇam anyad vijñānāt / vijñānaṃ tarhi karoti / uktaḥ sa yas tat karoti vijñānahetur indriyārthamanaskārāḥ* [a] /

[a]. Dans la discussion de la mémoire, lire : *smaraṇahetuḥ smṛtiviṣayasaṃjñānvayaḥ* .... (comme p. 274 n. 1.).

Vasubandhu. — Qu'entendez-vous par « se souvenir » ?

Le Vātsīputrīya. — Saisir l'objet par la mémoire.

Vasubandhu. — Est-ce que « saisir » diffère de la mémoire ?

Le Vātsīputrīya. — La mémoire est l'agent de l'action « saisir ».[1]

Vasubandhu. — Nous avons expliqué ce qui est agent de cette action, nous avons expliqué ce qui saisit : c'est la cause de la mémoire, à savoir une pensée d'une certaine nature (Voir p. 274-5).

Le Vātsīputrīya. — Mais, si c'est seulement une certaine sorte de pensée qui est cause de la mémoire, comment peut-on dire que Caitra se souvient ?

Vasubandhu. — On donne le nom de Caitra à une série ; une pensée de mémoire naît, dans cette série, d'une pensée de vue : en raison de ce fait on dit que Caitra se souvient.

Le Vātsīputrīya. — En l'absence d'âme, de qui est la mémoire ?[2]

Vasubandhu. — Quel est le sens de ce génitif : « de qui » ?

Le Vātsīputrīya. — Ce génitif désigne le maître, le possesseur.

Vasubandhu. — Expliquez par un exemple comment vous entendez que quelqu'un est le maître de la mémoire.

yat tarhi caitro vijānātīty ucyate / tato hi caitrākhyāt saṃtānād vijñānodbhavaṃ dṛṣṭvocyate [a] ***(?) /***

1. Paramārtha : « Pas différent de la mémoire, car la mémoire prend » ; Hiuan-tsang : « Pas différent de la mémoire, seulement [prendre] provient de l'agent ».

2. ***asaty ātmani kasyedaṃ vijñānam / kimarthaiṣā ṣaṣṭhī / svāmyarthā / yathā kaḥ kasya svāmī / yathā goś caitraḥ / katham asau tasyāḥ svāmī / tadadhīno hi tasyā vāhadohādiṣu viniyogaḥ / kva ca punar vijñānaṃ viniyoktavyaṃ yata etasya svāmī mṛgyate / vijñātavyārthe / kimarthaṃ viniyoktavyam / vijñānārtham / aho sūktāni sukhaidhitānām / tad eva hi nāma tadarthaṃ viniyoktavyam iti / kathaṃ ca viniyoktavyam utpādanata āhosvit saṃpreṣaṇataḥ / vijñānagatyayogād utpādanataḥ / hetur eva tarhi svāmī prāpnoti / phalam eva ca svam / yasmād dhetor ādhipatyaṃ phale phalena ca tadvān hetur iti ya evāsya hetur vijñānasya tasyaivāsau / yaś cāpi sa caitrābhidhānaḥ saṃskārasamūhasaṃtānas tasya gavākhyasya deśāntaravikārotpattau ca kāraṇabhāvaṃ cetasikṛtva [svāmitvam ucyate] na tu kaścid [atra dravyasatpudgalaḥ] / na tatrāpi hetubhāvaṃ vyatītyāsti svāmibhāvaḥ /***

a. MS. °***saṃtānād bhavadṛṣṭyocyate.*** — Le sens, d'après Paramārtha, est clair : « On dit que Caitra discerne parce qu'on voit un discernement *(vijñāna)* naître de la série nommée Caitra ».

Le Vātsīputrīya. — Comme Caitra est le maître de la vache.

Vasubandhu. — En quoi Caitra est-il le maître de la vache ?

Le Vātsīputrīya. — En ceci qu'il la dirige et emploie à sa guise au charriage, etc.

Vasubandhu. — A quoi est donc dirigée et employée la mémoire [8 a] que vous lui cherchiez à grand peine un maître ?

Le Vātsīputrīya. — Elle est dirigée et employée à l'objet dont on veut se souvenir, [c'est-à-dire : elle est employée à se souvenir].

Vasubandhu. — À quelle fin ?

Le Vātsīputrīya. — Pour que la mémoire naisse.

Vasubandhu. — Propos d'oisif ! Je dirige et emploie une certaine chose en vue de cette chose même ! Expliquez-moi cependant comment la mémoire est employée : voulez-vous dire qu'on l'envoie dans un certain lieu ? voulez-vous dire qu'on la fait naître ?

Le Vātsīputrīya. — La mémoire ne se meut pas ; elle n'est donc pas envoyée. On la fait naître.

Vasubandhu. — Ce que vous appelez « maître » est donc simplement la cause, ce que vous appelez « sujet » est simplement le fruit. En effet la cause, par sa maîtrise, fait que le fruit naisse ; elle est donc « maître » ; et le fruit, en tant que subordonné à la cause au moment de sa production, est dit « sujet ». Puisque la cause suffit comme maître, pourquoi réclamer un moi à qui vous puissiez attribuer la mémoire ? La mémoire appartient à ce qui est la cause de la mémoire. — Des complexes de *saṃskāras*, ou des cinq éléments, formant séries homogènes, sont désignées sous le nom de Caitra et de vache. On dit que la série-Caitra possède la série-vache, parce que la série-Caitra est la cause du déplacement local et de diverses modifications de la série-vache. Il n'y a pas là une entité, une et réelle, « Caitra », ni une autre entité « vache » ; il n'y a, pour la série-Caitra, aucune qualité de propriétaire ou de maître en dehors de sa qualité de cause.

Comme il en va de la mémoire, de même en va-t-il de la reconnaissance.

Nous répondrons, *mutatis mutandis*, aux questions : « Quelle est

la chose qui connaît *(vijānāti)?* A qui attribuer la connaissance *(kasya vijñānam)?* » et aux autres questions semblables : « Quelle est la chose qui sent, qui se fait des notions ? » comme nous avons répondu aux questions : « Quelle est la chose qui se souvient ? À qui attribuer la mémoire et la reconnaissance ? » [8 b]

Certains docteurs [1] disent que l'âme *(ātman)* existe, car l'action *(bhāva)* dépend d'un agent *(bhavitar)* [2], comme la marche de Devadatta dépend de Devadatta. La marche est l'action, Devadatta est l'être actif. De même la connaissance *(vijñāna)* et tout ce qui est action dépend d'un « point d'appui » *(āśraya*, « substance »), « celui qui connaît *(vijñātar)* » [3], l'agent.

On demandera à ces docteurs ce qu'ils entendent par Devadatta. S'ils regardent Devadatta comme une individualité réelle, nous avons discuté et réfuté cette théorie. Reste que Devadatta soit une individualité fictive et non pas une entité individuelle ; reste que Devadatta soit seulement le nom qu'on donne à la série des *saṃskāras*. Dans le sens où on peut dire qu'un tel Devadatta marche, dans le même sens nous pouvons dire que Devadatta connaît.

Comment Devadatta marche-t-il ? — « Devadatta » n'est qu'une série homogène de *saṃskāras*, moments d'existence se remplaçant sans interruption et, en gros, pareils les uns aux autres. Les sots voient dans cette série, ou plutôt sous cette série, une entité qui serait la cause du fait que cette série naît dans un endroit différent, la cause par l'efficace de laquelle les moments successifs de l'existence du corps de Devadatta se produisent en des lieux différents. En effet, la marche de Devadatta est simplement le fait de la nais-

1. D'après les commentateurs de Hiuan-tsang, ces docteurs sont les Sāṃkhyas ; d'après la Vyākhyā, la formule est des Grammairiens ; pour Stcherbatski, Vasubandhu continue ici la controverse avec le Vātsīputrīya : et en effet la Vyākhyā dit que cet argument tend à établir l'existence du Pudgala. — Voir Kośa, iii. 28 a, discussion du Pratītyasamutpāda, réfutation du *vaiyākaraṇacodya* (objection du grammairien) : « Il n'y a pas d'action *(kriyā)* sans agent *(akartṛkā)* ». La *bhūti* n'est pas différente du *bhavitar*.

2. *yo 'py āha | bhāvasya bhavitrapekṣatvād* [*ātmāsti* ....

3. *vijñātrā bhavitavyam | pudgalenety abhiprāyaḥ*.

sance de la série qu'est le corps en des lieux différents ; la cause de ce fait — c'est-à-dire le moment antérieur de la série — reçoit le nom de « marcheur ».

C'est dans ce sens que nous disons que Devadatta marche, pour désigner une marche toute semblable à celle de la flamme ou du son : la flamme marche, le son marche, c'est-à-dire la série-flamme et la série-son vont naissant d'un lieu dans un autre [1]. De même le monde dit que Devadatta connaît *(vijānāti)* parce que ce complexe qu'est Devadatta est la cause de la connaissance *(vijñāna)* [9 a] ; et, pour se conformer à l'usage reçu, les Āryas eux-mêmes s'expriment de cette manière, qui est inexacte.

Cependant le Sūtra dit que la connaissance connaît l'objet. Que fait le *vijñāna* à l'égard de l'objet ?

Rien que ce soit ; tout simplement, il naît semblable à l'objet. De même que le fruit, bien qu'il ne fasse rien [2], est dit répondre à la semence, reproduire la semence, parce qu'il naît semblable à la semence [3] ; de même le *vijñāna*, bien qu'il n'accomplisse aucune opération à l'endroit de l'objet, est dit connaître l'objet parce qu'il naît semblable à l'objet. — Cette similitude du *vijñāna* consiste en

1. *gacchatigamanābhidhānavad iti / yathā jvālā gacchati śabdo gacchatīti gacchatiśabdābhidhānam / yathā jvālāyāḥ śabdasya vā gamanam evaṃ devadatto gacchati devadattasya gamanam / anena dṛṣṭāntena vijānāti devadatta iti sidhyati.*

C'est une opinion des Sarvāstivādins que la *gati* (ou *gamana)* est impossible, iv. 2 b, p. 4-5.

2. *akurvad api kiṃcid iti.* — Vyākhyā : *parispandam akurvad apīty arthaḥ /*

3. *sādṛśyenātmalābhād iti.* — Vyākhyā : *kāraṇasādṛśyena kāryātmalābhāt.*

« Répondre à la semence », « reproduire la semence », Hiuan-tsang : tch'eou (clef 164) = rendre la pareille, répondre.

La Vibhāṣā, 93, 3, explique qu'on ne peut attribuer l'action de *saṃyoga, samanvāgama* (tch'êng tsieou, Rosemberg, 204. — Ci-dessous p. 285, *saṃyoga* = hŏ) ni à un *pudgala* ni aux *dharmas* : le premier n'existe pas, les seconds sont dépouillés de toute activité. Aucun *dharma* n'est ni l'agent ni l'objet d'une action de *saṃyoga*. Mais, de même qu'il y a cause-fruit, souillure-pureté, lien-délivrance, processus-arrêt, de même la qualité d'être *saṃyukta* ou *asaṃyukta* existe.

ceci qu'il a l'aspect de l'objet [1]. En raison de cette similitude on dit que le *vijñāna* connaît l'objet qui n'est qu'une de ses causes : l'organe est aussi cause du *vijñāna*, mais on ne dit pas que le *vijñāna* connaisse l'organe parce que le *vijñāna* ne prend pas l'aspect de l'organe. — Cette manière de dire : « Le *vijñāna* connaît », est encore justifiée à un autre point de vue. Des moments successifs de *vijñāna* naissent à l'endroit de l'objet : le moment antérieur est la cause du moment postérieur ; le *vijñāna* est donc cause du *vijñāna* [2] ; il est donc nommé agent *(kartṛ)* puisqu'il est cause [3] : on lui attribue l'action de connaître comme on attribue à la cloche l'action de sonner ou à la lampe l'action de marcher.

La lampe marche, dit-on : voici en quoi consiste la marche de la lampe. « Lampe » est le nom attribué par métaphore à la série ininterrompue des moments de flamme qu'on regarde, à tort, comme une « unité ». Quand un de ces moments successifs naît dans un autre lieu que le moment précédent, on dit que la lampe marche : mais il n'existe pas un « marcheur » à part et distinct des moments de flamme. De même on désigne métaphoriquement par *vijñāna*, « Intelligence », une série de pensées [9 b] : lorsqu'un moment de pensée naît relativement à un nouvel objet, on dit que l'intelligence connaît cet objet [4]. — On dit que l'intelligence connaît : de même que l'on dit que « la couleur existe *(bhavati)*, naît, dure *(tiṣṭhati)* », sans qu'il y ait un « existant » *(bhavitṛ)*, un « naissant », un « durant », distinct de ce qu'on nomme son existence, etc. [5]

1. *tadākāratā* = *nīlādiviṣayākāratā.* — La connaissance du bleu a un « aspect » bleu.

2. *vijñānakāraṇabhāvāt* = *vijñānaṃ vijñānāntarasya kāraṇam .....*

3. *kāraṇe kartṛśabdaniveśād iti.* — Vyākhyā : *kāraṇaṃ kartṛbhūtam iti kṛtvā / tad yathā nādasya kāraṇaṃ ghaṇṭa iti ghaṇṭo rautīty ucyate.*

4. *arciṣāṃ saṃtāne pradīpa ity upacaryata eka iveti kṛtvā / sa saṃtānarūpaḥ pradīpo deśāntareṣūtpadyamānas taṃ taṃ deśaṃ gacchatīty ucyate / evaṃ cittānāṃ saṃtāne vijñānam ity upacaryata ekam iveti kṛtvā / tat saṃtānarūpaṃ vijñānaṃ viṣayāntareṣūtpadyamānaṃ taṃ taṃ viṣayaṃ vijānātīty ucyate / saṃtānena vijñānotpattyā vijānātīty abhiprāyaḥ.*

5. *yathā ca bhavitū rūpasya bhāvāj janitur jāteḥ sthātuḥ sthiter anarthāntaratvam evaṃ vijñāne 'pi syād vijñātur vijñānasya vijñānād bhāvād*

[Le Sāṃkhya][1]. — Si la pensée *(vijñāna)* postérieure naît de la pensée antérieure et non pas d'une âme *(ātman)*, pourquoi la pensée postérieure n'est-elle pas toujours pareille à la pensée antérieure ? pourquoi les pensées ne se succèdent-elles pas dans un ordre déterminé, comme on a pousse, tige, feuille, etc. ?[2]

Répondons à la première question. — Parce que tout ce qui est produit par les causes *(saṃskṛta)* présente le caractère de « transformation » *(sthityanyathātva*, ii 45 c, p. 229) ; telle est la nature des conditionnés *(saṃskṛta)* : dans la série qu'ils forment le postérieur doit différer de l'antérieur. S'il en était autrement, les ascètes entrés en recueillement — le corps et la pensée naissant toujours pareils, les moments successifs de la série étant identiques — ne sortiraient pas spontanément du recueillement.[3]

Quant à la deuxième difficulté. — La naissance des pensées est soumise à un certain ordre[4]. Si telle pensée doit naître après telle pensée, elle naîtra après cette pensée[5]. — D'autre part, certaines pensées présentent une similitude partielle qui fait qu'elles se produisent l'une l'autre en raison du caractère particulier de leur *gotra*[6].

anarthāntaratvam. (Voir l'opinion des Sarvāstivādins sur la *jāti*, iv. p. 230).

« L'existant », Paramārtha, nêng yeòu ; Hiuan-tsang, yeòu tchè.

Paramārtha : Comme le monde dit : « la couleur existe, naît, dure ». Or l'existant *(bhavitṛ)*, etc., ne diffère pas de l'existence *(bhāva)*, et néanmoins on emploie deux mots. De même emploie-t-on deux mots pour le *vijñāna*.

1. D'après Kiokuga. — Les Vaiśeṣikas, d'après la Vyākhyā : *vaiśeṣikamatānusārād vā ....*

2. *kasmān na nityaṃ sadṛśam evotpadyate na ca kramaniyamena.*

Pourquoi a-t-on successivement *gobuddhi, strībuddhi, mahiṣabuddhi,* idée de vache, de femme, de buffle ? Pourquoi la *mahiṣabuddhi* ne suit-elle pas la *gobuddhi ?*

L'éditeur japonais entend : « Comment la pensée postérieure n'est-elle pas pareille à la pensée antérieure, bonne, souillée, etc... ».

3. *nikāmadhyānasamāhitānāṃ sadṛśakāyacittotpattau [kathaṃ] svayaṃ vyutthānam.* — Vyākhyā : *nikāmena paryāptena samāptena dhyānena samāhitānām ...*

4. *kramo 'pi hi cittānāṃ niyata eva.*

5. Voir, par exemple, Kośa, ii. 71 b.

6. *gotraviśeṣād iti bhāvanāviśeṣāt.* — Ci-dessous *gotra* est expliqué *bīja*, « semence ». — La glose *bhāvanāviśeṣāt* protège une traduction : « en raison de la manière particulière dont elles parfument la série ».

Par exemple, à l'idée de « femme » [1] succèdera immédiatement [chez un ascète] l'idée de la détestation du corps de cette femme, et, [chez un non-ascète], l'idée du mari ou du fils de cette femme. Plus tard, par suite du développement hétérogène de la succession des pensées, l'idée de femme se reproduira [2]. Cette seconde idée de femme aura la capacité de produire l'idée de la détestation du corps, ou l'idée de mari et de fils, [10 a] suivant qu'elle a l'une ou l'autre de ces idées pour *gotra*, c'est-à-dire pour semence ; non pas lorsqu'elle n'a pas semblable *gotra* [3]. — Et encore d'innombrables idées différentes peuvent succéder à l'idée de femme, et cela en raison de multiples causes. Parmi toutes ces idées celles-ci se produiront d'abord qui sont les plus « nombreuses » — ayant formé série dans le passé — les plus « vives », les plus « proches » — car ces idées ont imprégné plus fortement la série mentale [4] ; excepté, bien entendu, quand à ce moment d'autres idées sont produites par un certain état du corps ou par certains objets extérieurs [5].

1. *strīcittād iti vistaraḥ / strīcittāt (= stryālambanāc cittād) anantaram tatkāyavidūṣaṇācittam (= tasyāḥ striyāḥ kāyasya vidūṣaṇāyai yadi parivrājakasya anyasya vā sādhoś cittam utpannaṃ bhavati) tatpatiputrādicittaṃ vā (= tasyāḥ patiputrādayaḥ / ādiśabdena duhitrādayo gṛhyante / tadālambanaṃ cittam tatpatiputrādicittam).* — Hiuan-tsang : « ... la pensée de corps impur ».

2. *punaś ca saṃtatipariṇāmena strīcittam utpadyate.* — Voir ii. 36, p. 185.

3. Vyākhyā : *tat paścād utpannaṃ strīcittaṃ samarthaṃ bhavati tatkāyavidūṣaṇācittotpādane tatpatiputracittotpādane vā / kasmāt / tatgotratvād iti / tatkāyavidūṣaṇācittaṃ tatpatiputrādicittaṃ vā gotraṃ bījam asyeti tadgotram ..... / anyathety atadgotram.*

4. *atha punaḥ paryāyeṇeti vistaraḥ / paryāyeṇa ayugapat / strīcittāt tatkāyavidūṣaṇācittam / tatas tatpaticittam / tatas tatputracittam / tata eva ca tadduhitṛcittam / tata eva ca tadupakaraṇādicittam utpannaṃ bhavati / tataḥ strīcittād anantarotpannebhyaś cittebhyo yad bahutaraṃ pravāhataḥ paṭutaraṃ śaktita āsannataraṃ vāsyotpādyasya cittasya tad eva cittam utpadyate / tadbhāvanābalapaṭutvāt* (MS. °*balaṃ yastvāt*) *tasya bahutarasya paṭutarasyāsannatarasya vā bhāvanāyā balavattaratvāt /*

Sur la *bhāvanā* (sieōu, sieōu sï) ou *vāsanā*, voir iv. 27 d, 123 c, vii. 28 c, 30 c, 32 d, viii. 3 d.

5. *anyatra tatkālapratyupasthitakāyapratyayaviśeṣāt.* — *pratyaya = bāhyapratyaya.*

Mais, direz-vous, pourquoi la pensée qui a imprégné le plus fortement la série mentale, ne fructifie-t-elle pas sans arrêt ? — Parce que, comme nous avons dit, la « transformation » *(sthityanyathātva)* est un caractère de la série mentale ; ce caractère est éminemment propice à la naissance du fruit des idées de force moyenne ou petite.

Nous avons ici, dans un sommaire incomplet, exposé les causes et conditions de l'ordre de la génération réciproque des diverses catégories de pensées. La connaissance complète de ces causes appartient au seul Bouddha. Ainsi que dit la stance : « Les causes de tout genre qui produisent ne fut-ce qu'une plume du paon, personne ne les peut connaître excepté les Omniscients : c'est la force du savoir de l'Omniscient [de connaître une chose au complet] » [1]. — Les causes de la variété des choses matérielles sont difficiles à connaître ; combien plus difficile à pénétrer la variété des causes et conditions des choses immatérielles, pensées et mentaux [2]. [10 b]

Certain docteur hétérodoxe *(ekīyaḥ tīrthikaḥ)* [3] dit que les pensées naissent de l'âme *(ātman)*. On peut victorieusement lui opposer les objections vainement formulées contre nous : pourquoi la pensée postérieure n'est-elle pas pareille à la pensée antérieure ? pourquoi les pensées ne naissent-elles pas dans un ordre fixe ?

Ce docteur [4] explique la variété des pensées et l'absence d'une règle

1. *evaṃ hy āhur iti sthavirarāhulah.* — Voir Vyākhyā (Petrograd, 1918), p. 6 :

sarvākāraṃ kāraṇam ekasya mayūracandrakasyāpi |
nāsarvajñair jñeyaṃ sarvajñajñānabalaṃ hi tat ||

2. *prāg evārūpiṇāṃ cittabhedānām.* — Observation qu'on lit dans Atthasālinī, 142, Milinda, 87, Kośa, ii. 24, p. 156.

3. Vyākhyā : le Vaiśeṣika.

4. La version de Hiuan-tsang s'écarte de l'original sur plusieurs points : « S'ils disent que la variété des *vijñānas* (connaissances) dépend *(apekṣa)* de la variété de la conjonction [de l'âme] avec le *manas*, nous répondons : Non ; 1. parce que la conjonction de l'âme avec autre chose n'est pas prouvée ; 2. parce que la conjonction de deux choses est limitée (fēn-hién) [c'est-à-dire deux choses ne peuvent se joindre que par un coté]. Eux-mêmes définissent la conjonction : « possession succédant à non-possession » : la conjonction de l'âme et du *manas* doit être limitée ; 3. parce que, le *manas* changeant (î-tchoàn), l'âme aussi doit changer ;

fixe de leur production par la diversité de ce qu'il nomme : « conjonction *(saṃyoga)* de l'âme et du *manas* ou organe mental » [1]. Cette explication ne vaut pas. Aucune sorte de conjonction n'est prouvée. [2]

En outre, le raisonnement montre que deux choses en conjonction doivent être délimitées *(saṃyoginoś ca paricchinnatvāt)* [3], c'est-à-dire localisées en des endroits distincts. Ajoutez que votre définition de la conjonction [4] : « Possession succédant à non-possession *(aprāptipūrvikā prāptiḥ)* » [5], comporte la même conclusion que notre raisonnement, à savoir que l'âme est délimitée, localisée *(ātmanaḥ paricchedaprasaṅgaḥ)* [6]. [D'où il suivra que l'âme n'est pas omni-

4. ou bien l'âme doit périr avec le *manas*. — S'ils disent que la conjonction est partielle : Non. Car il n'y a pas diverses parties dans l'âme une. — A supposer qu'il y ait conjonction, l'âme étant permanente, le *manas* n'étant pas modifié (piĕ i), comment la conjonction sera-t-elle diverse ? S'ils répliquent que [cette diversité] dépend de la diversité de la *buddhi*, la difficulté est la même [que quand ils expliquent que la variété dépend du *manas*] : nous demandons comment la *buddhi* est diverse. S'ils disent que, en dépendance des *saṃskāras*, diverse est la conjonction de l'âme et du *manas* (jŏ tái híng piĕ ngò i hŏ tchè), il faut que la seule pensée, en dépendance de la variété des *saṃskāras*, produise la variété des *vijñānas*. Dès lors, à quoi servira l'âme ? »

1. *manaḥsaṃyogaviśeṣāpekṣatvād iti cet / syān mataṃ tulye 'py ātmaprabhavatve cittotpatter ātmā kadācit ka[dā]cin manaḥsaṃyogaviśeṣam apekṣata ity ato na nityaṃ tādṛśaṃ cittam utpadyate na ca kramaniyamena aṅkurakāṇḍapattrādivat.*

2. *na / anyasaṃyogāsiddheḥ / naitad evam / kasmāt / tābhyām ātmamanobhyām anyasya saṃyogasyāsiddheḥ / na hi saṃyogo nāma bhāvaḥ kaścid asmākaṃ siddho 'sti.* — Le Bouddhiste n'admet pas l'existence de l'entité nommée *saṃyoga*.

3. *saṃyoginoś ceti vistaraḥ / abhyupagate 'pi saṃyoge saṃyoginoḥ lokaprasiddhayoḥ kāṣṭhayor anyayor vā kayoś cit paricchinnatvāt paricchinnadeśadṛṣṭatvād ity arthaḥ /*

4. *lakṣaṇavyākhyānāc ceti / vaiśeṣikatantre saṃyogalakṣaṇanirdeśāt.*

5. C'est la définition de la Daśapadārthī, H. Ui, The Vaiśesika Philosophy, 1917, p. 251. — Stcherbatski cite Praśastapāda : *aprāptayoḥ prāptiḥ saṃyogaḥ*, et observe que Vaiśeṣikasūtra, vii. 2, 9, diffère.

6. *tataḥ kim / ātmanaḥ paricchedaprasaṅgaḥ.* Vyākhyā : *paricchinnadeśatvaprasaṅgaḥ / yatrātmā na tatra manaḥ yatra mano na tatrātmeti.* [Là où est l'âme, là n'est pas le *manas*].

anenānumānāgamāpattito dharmaviśeṣaviparyayo 'sya pakṣasya saṃdarśito bhavati / manasā saṃyoga ātmana iti / ātmā dharmī / tasya viśeṣaḥ sarvagatvam / tadviparyayo 'sarvagatvam iti.

présente : c'est contredire votre système [1]].

De votre définition de la conjonction, il résulte aussi que, lorsque le *manas* se meut, — se porte vers telle ou telle partie du corps, — l'âme aussi doit se mouvoir pour lui faire place [donc elle n'est pas *niṣkriya*, exempte d'action] ou bien doit périr [donc elle n'est pas *nitya*, éternelle] [2]. D'autre part, vous ne pouvez admettre que l'âme soit en conjonction partielle [3] avec le *manas*, car, d'après vous, l'âme est une entité sans parties.

[4] A supposer même qu'il y ait conjonction entre l'âme permanente

1. Addition de Paramārtha.

2. *tato manaḥsaṃcārād ātmanaḥ saṃcāraprasaṅgo vināśasya vā.*

Vyākhyā : *tato lakṣaṇād aprāptipūrvikā prāptiḥ saṃyoga iti manaḥsaṃcārād yaṃ yaṃ śarīradeśaṃ manaḥ saṃcarati tatas tata ātmā saṃcaraty apaitīti prasajyate / tadyathā yaṃ yaṃ pṛthivīpradeśaṃ puruṣaḥ saṃcarati tatas tata ātapo 'pasarpati / tathā ca sati niṣkriyatvam asya bādhitaṃ bhavatīti sa eva pratijñādoṣaḥ.*

vināśasya vā / prasaṅga iti vartate / ātmana iti ca // yatra yatra manaḥ saṃcarati tatra tatrātmā vinaśyatīti sa eva cātra pratijñādoṣa ātmano nityatvanivṛtteḥ.

3. *pradeśasaṃyoga iti cet / syān matam ātmanā pradeśena saṃyogo manasaḥ / ātmanā vā pradeśena manasā saha saṃyogaḥ / yasmin śarīrapradeśe mano 'vasthitaṃ bhavati tadgatenātmapradeśena mano na saṃyujyate / pradeśāntareṇa tu parśvataḥ* [MS. *ntapālvataḥ*] *saṃyujyate / tasmād aprāptipūrvakatve 'pi saṃyogasya aprāptenaiva ātmapradeśena manaḥ saṃyujyata iti // tan na / tasyaiva tatpradeśatvāyogāt / na hy ātmano 'nyapradeśā vidyante / na caivātmaiva ātmanaḥ pradeśo yujyate.*

On peut supposer que le *manas*, quand il occupe une certaine partie du corps, n'est pas en conjonction avec la partie de l'âme qui se trouve dans cette partie du corps, mais bien avec les autres parties de l'âme. La conjonction succède à non-conjonction : le *manas*, se déplaçant, se trouve en conjonction avec une partie de l'âme avec laquelle il n'était pas en conjonction, à savoir celle qui occupe la partie du corps que le *manas* vient de qnitter.

4. *astu vā saṃyogas tathāpi nirvikāratvād aviśiṣṭe manasi kathaṃ saṃyogaviśeṣaḥ / buddhiviśeṣāpekṣatvād iti cet kathaṃ buddhiviśeṣaḥ / saṃskāraviśeṣāpekṣād ātmamanaḥsaṃyogād iti cet / cittād evāstu saṃskāraviśeṣāpekṣāt ...*

Vyākhyā : astu vā saṃyoga iti vistaraḥ / abhyupetyāpi saṃyogaṃ tathāpi nirvikāratvād aviśiṣṭe manasi kathaṃ saṃyogaviśeṣaḥ kathaṃ viśiṣṭaḥ saṃyogo bhavati yata evam uktaṃ manaḥsaṃyogaviśeṣāpekṣatvād iti / buddhiviśeṣāpekṣatvād iti cet sa evopari codyate kathaṃ buddhiviśeṣa iti kathaṃ na nityam īdṛśam evotpadyate cittam aviśiṣṭe ātmanīti / kāraṇaviśeṣād hi kāryaviśeṣa iṣyate

et un *manas* toujours immuable, comment expliquer la diversité de la conjonction [nécessaire à la diversité des pensées] ? Direz-vous que cette diversité résulte de la diversité de la *buddhi*, « intelligence », [qui est une qualité *(guṇa)* de l'âme] ? Mais la *buddhi* présente la même difficulté que le *manas* : l'âme n'étant pas diversifiée, comment la *buddhi* sera-t-elle diversifiée ? — Direz-vous que la diversité de la *buddhi* résulte de la diversité de conjonction de l'âme et du *manas*, variété qui résulte des *saṃskāras ?* — [1] Dans cette hypothèse, l'âme ne sert à rien ; pourquoi ne pas dire que la diversité des pensées provient de la pensée même qui est diversifiée par les *saṃskāras ?* [11 a] L'âme n'intervient pas dans la genèse des pensées et dire que les pensées proviennent de l'âme, c'est faire comme le charlatan qui, bien que les drogues suffisent à la guérison du malade, prononce des syllabes thaumaturgiques : Phuṭ ! Svāhā ! [2]

Vous direz sans doute que les pensées, comme les *saṃskāras*, existent par l'âme : pure affirmation sans preuves. Vous insisterez,

śaṅkhapaṭahādiśabdavat / saṃskāraviśeṣāpekṣād ātmamanaḥsaṃyogād iti cet / syān matam nityam aviśiṣṭe 'py ātmani manasi ca saṃskāraviśeṣāpekṣād ātmamanasoḥ saṃyogād buddhiviśeṣa iti / tad uktaṃ bhavati saṃskāraviśeṣād bhāvanāviśeṣalakṣaṇād ātmamanaḥsaṃyogaviśeṣas tad[viśeṣād buddhi]viśeṣaḥ / atra brūmaḥ cittād evāstv iti vistaraḥ /

1. *cittād evāstu saṃskāraviśeṣāpekṣāt / na hi kiṃ cid ātmana upalabhyate sāmarthyam auṣadhakāryasiddhāv iva kuhakavaidyaphuṭsvāhānām.*

ayam ihācāryasyābhiprāyaḥ / mama tava ca cittam astīty avivādaḥ / saṃskāraviśeṣo 'py asti bhāvanāviśeṣalakṣaṇo yo 'sau vāsanābījam iti vāsmābhir vyavasthāpyate / bhāvāntaraṃ [MS. bhāvanāntaram] na veti tu viśeṣaḥ / tasmāc cittād eva saṃskāraviśeṣāpekṣād buddhiviśeṣo 'stu / kim ātmanā tatsaṃyogena vā kalpiteneti / na hi kiṃcid iti vistaraḥ /

2. *kuhakenaikatareṇa vaidyena kasmai cid glānāya auṣadhaṃ dadānena cintitam idam auṣadhaṃ sulabhaṃ viditaṃ cāsya saparijanasya glānasya / etena cauṣadhenāsya glānasya glānyopaśamo bhavet tad evaṃ māṃ avadhūyānye 'pi kariṣyanti / tataś ca mamārthalābho na bhaviṣyatīti cintayitvā tad abhimantrya phuṭ svāhā phuṭ svāheti janasya darśitam anena mantreṇedam auṣadhaṃ sidhyatīti / tatra yathā kuhakavaidyaphuṭsvāhānām auṣadhakāryasiddhau sāmarthyaṃ nāsty auṣadhasyaiva tu sāmarthyam evam ātmano buddhiviśeṣotpattau nāsti sāmarthyaṃ cittasyaiva sāmarthyam iti.*

disant que l'âme est leur support ou substratum *(āśraya)* : je vous demande d'expliquer par un exemple la nature de cette relation du supportant et du supporté. La pensée [que les *saṃskāras* influencent] et les *saṃskāras* ne sont pas un tableau ou un fruit que l'âme supporterait comme un mur supporte un tableau ou comme un plat supporte un fruit : en effet, d'une part, il faudra admettre contact physique [entre l'âme et les pensées-*saṃskāras*] ; et, d'autre part, le tableau et le fruit existent séparés du mur et du plat. [1]

Vous dites que vous n'entendez pas ainsi le support que l'âme fournit aux pensées-*saṃskāras* : l'âme supporte pensées-*saṃskāras* comme la terre supporte l'odeur, la couleur, la saveur, le tangible. — Nous nous réjouissons de cette comparaison, car elle établit l'inexistence de l'âme. De même qu'on ne constate pas l'existence de terre *(na upalabhyate)* indépendamment de l'odeur, etc. — ce qu'on désigne par le mot « terre », c'est seulement un ensemble d'odeurs, etc. — de même il n'y a pas une âme existant à part sous les pensées-*saṃskāras* : ce qu'on désigne par le mot âme, c'est les pensées-*saṃskāras*. Qui peut se faire l'idée de « terre » en dehors de l'odeur, etc. ?

Mais, s'il n'existe pas une certaine chose « terre » distincte des odeurs, etc. [11 b], comment peut-on qualifier certaines odeurs, etc., comme propres à la terre : « L'odeur, la saveur de la terre » ? — On s'exprime ainsi en vue de distinguer ; en d'autres termes, on veut indiquer que certaines odeurs, saveurs, etc., sont ce qui est nommé

1. *saty ātmani tayoḥ saṃbhava iti cet/syān matam saty ātmani tayoḥ saṃskāracittayoḥ saṃbhava ity ato 'sty ātmeti / atra brūmo vāṅmātram / nātra kā cid yuktir astīti.*

āśrayaḥ sa iti cet / syān matam ātmāśrayas tayor iti / yathā kaḥ kasyāśraya iti / āśrayarūpeṇodāharaṇaṃ mṛgyate / tam asyāśrayārtham ayuktaṃ darśayann āha / na hi te iti vistaraḥ / te saṃskāracitte citrabadarādivat / yathā kuḍye citram ādhāryaṃ badaram ca kuṇḍe / ādiśabdena bhājane bhojanam ity ādi / naiva te saṃskāracitte tatrātmany ādheye ādhārye / nāpi sa kuḍyakuṇḍādivad ādhāro yuktaḥ .... / kiṃ kāraṇam ity āha / pratighātitvayutatvādidoṣād iti pratighātitvadoṣād yutatvadoṣāc ca / sapratighatvaprasaṅgāt pṛthagdeśatvaprasaṅgāc cety arthaḥ / yathā citrabadarayoḥ kuḍyakuṇḍayoś cādhāryādhārabhāve pratighātitvaṃ yutatvaṃ ca dṛṣṭe evam eteṣām api syād aniṣṭaṃ caitad ato nātmāśrayaḥ /

« terre », non pas telles autres odeurs ou saveurs qui sont nommées « eau ». De même désigne-t-on une certaine chose comme étant « le corps d'une statue de bois, » indiquant par là que cette chose est du bois non pas de la terre cuite. [1]

Si l'âme produit les pensées en raison de la variété des *saṃskāras*, pourquoi ne produit-elle pas en même temps toutes les pensées ?

Le Vaiśeṣika. — Parce que le *saṃskāra* le plus fort empêche le plus faible de produire son fruit. Et si le *saṃskāra* le plus fort ne produit pas constamment son fruit, c'est pour cette même raison que vous avez donnée en expliquant les traces *(vāsanās)* laissées par la pensée dans la série (ci-dessus p. 282) : nous pensons que les *saṃskāras* ne sont pas permanents et sont sujets à transformation.

Mais alors à quoi servira l'âme ? Les pensées diverses naîtront par la force diverse des *saṃskāras*, puisqu'il n'y a pas différence de nature entre vos *saṃskāras* et nos *vāsanās*. [2]

1. *vyapadeśas tu viśeṣaṇārtham / te hy eva pṛthivyākhyā yathā vijñāyeran nānye / kāṣṭhapratimāyāḥ śarīravyapadeśavat.*

Paramārtha : « S'il n'y a pas une « terre » en soi indépendamment de l'odeur, etc., pourquoi dit-on, de la terre, qu'elle a quatre qualités ? — Pour distinguer : pour qu'autrui sache que les odeur, saveur, etc., reçoivent le nom de « terre », etc., qu'il n'y a pas, à part, terre, etc. De même on dit : image de bois ».

yadi na gandhādibhyo 'nyā pṛthivī katham ayaṃ vyapadeśaḥ pṛthivyā gandhādaya iti / anyena hy anyasya vyapadeśo dṛṣṭaś caitrasya kambala iti / ata ucyate vyapadeśas tv iti vistaraḥ / viśeṣaṇārtham ity apādibhyo viśeṣaṇārtham ity arthaḥ / katham iti pratipādayati te hy eveti vistaraḥ / te hy evety evakāras tadvyatiriktapṛthivīdravyanivṛttyarthaḥ / ta eva gandhādayaḥ pṛthivyākhyā yathā vijñāyeran / tathā viśeṣaṇārthaṃ vyapadeśa ity abhisaṃbandhaḥ / nānya iti nāpādyākhyāḥ pṛthivyākhyebhyo 'nye vijñāyerann ity arthaḥ / kāṣṭhapratimāyāḥ śarīravyapadeśavad iti yathā kāṣṭhapratimāyāḥ śarīram iti vyapadiśyate 'nyābhyo mṛnmayādibhyo viśeṣaṇārtham / na ca kāṣṭhapratimāyāḥ śarīram anyad evam ihāpi vyapadeśaḥ syān na ca gandhādibhyo 'nyā pṛthivīti.

2. *saṃskāraviśeṣāpekṣatva ity ātmamanaḥsaṃyogasya / yo hi baliṣṇur iti saṃskāraviśeṣas tenānyeṣāṃ saṃskāraviśeṣāṇāṃ pratibandhaḥ / sa eva baliṣṭhaḥ kasmān nityam na phalati ity ācāryavacanam / sa eva punar āha / yo 'sya nyāyo yaḥ saṃskārasya nyāyo vināśapratibandho vā so 'stu bhāvanāyā bījātmikāyāḥ / ātmā tu nirarthako niṣprayojanaḥ kalpyate / saṃskārārthā hi tatkalpanā syāt tasya ca saṃskārasya yat kāryaṃ tad bhāvanayaiva kriyata iti.*

Sur *saṃskāra, bhāvanāviśeṣa*, H. Ui, 162.

Le Vaiśeṣika. — On ne peut se passer d'âme. — La mémoire *(smṛti)*, les *saṃskāras*, etc. [1] sont des choses *(padārtha)* qu'on nomme « attributs » *(guṇa)* ; ces attributs doivent nécessairement avoir pour substratum, point d'appui *(āśraya)*, une chose nommée « substance » *(dravya)* et, parmi les neuf substances (terre, etc.), l'âme *(ātman)* : car il est inadmissible que la mémoire et les autres qualités mentales aient pour substratum une autre substance que l'âme (à savoir la terre, etc.), l'âme seule étant intelligente.

Mais ce système de la substance et des attributs n'est pas établi. Vous dites que la mémoire, les *saṃskāras*, etc., sont choses *(padārtha)* comprises dans la catégorie des « attributs » et ne sont pas des substances : nous ne sommes pas d'accord ; nous pensons que tout ce qui existe *(vidyamāna)* est « substance ». Le Sūtra dit que « le fruit de la vie religieuse, c'est six substances [à savoir les cinq éléments purs et le *pratisaṃkhyānirodha*] » (vi. 51). Que la mémoire, etc., ait pour substratum l'âme, c'est faux [12 a] : car nous avons critiqué la notion de substratum.

Le Vaiśeṣika dit : Si l'âme n'existe pas réellement, quel est le fruit des actes ?

Le fruit des actes est que le « moi » éprouve plaisir ou douleur.

Le Vaiśeṣika. — Qu'entendez-vous par moi ?

Ce dont on parle quand on dit « je », l'objet de la notion de moi *(ahaṃkāraviṣaya)*.

1. *smṛtyādīnām iti vistaraḥ / syān matam smṛtisaṃskārecchādveṣādīnāṃ guṇapadārthatvāt tasya ca guṇapadārthasyāvaśyaṃ dravyāśritatvād dravyāśrayaś ca guṇavān ity eva lakṣaṇopadeśāt / na caiṣām anya āśrayaḥ pṛthivyādiko yujyate pratyakṣādibhiḥ kāraṇair ato ya eṣām āśrayaḥ sa ātmā / tasmād asty ātmeti.*

nāsiddheḥ / naitad evam / kasmāt / smṛtyādīnāṃ guṇapadārthatvāsiddheḥ / vidyamānaṃ dravyam iti yat svalakṣaṇato vidyamānaṃ tad dravyam / ṣaḍ dravyāṇi śrāmaṇyaphalānīti rūpaskandhādīni pañca saṃskṛtāni śrāmaṇyaphalāny asaṃskṛtaṃ ca ṣaṣṭham iti ṣaḍ dravyāṇi bhavanti / nāpy eṣām iti smṛtyādīnām / parīkṣito hy āśrayārtha iti / yathā kaḥ kasyāśrayaḥ ... (ci-dessus p. 288, n. 1, l. 4).

Sur les *padārthas, guṇas, dravyas*, H. Ui, p. 93 et suiv.

Discussion du *guṇin* et du *guṇa*, Kośa, iii. 100 a-b.

Le Vaiśeṣika. — Quel est cet objet?

La série des éléments *(skandhasaṃtāna)*, car c'est aux éléments — à son corps, à sa sensation, etc. — qu'on s'attache ; car la notion de « je » naît à l'endroit des choses mêmes auxquelles sont relatives la notion de blanc et autres notions semblables : ne dit-on pas dans le monde : « Je suis blanc, noir, vieux, jeune, maigre, gras » ? Ce que l'on regarde comme blanc, etc. — évidemment l'élément couleur-figure *(rūpa)* — c'est aussi ce que l'on regarde comme étant « je ». Le « moi » que le Vaiśeṣika admet est différent de ce qui est blanc, etc. ; mais, en fait, la notion de « je » est relative aux seuls éléments et non pas au « moi » que le Vaiśeṣika imagine.

Le Vaiśeṣika. — C'est par métaphore que le monde désigne le corps par le mot « je » lorsqu'il dit : « Je suis blanc ». Cette métaphore est justifiée parce que le corps est au service du vrai « je », est utile au vrai « je » ; de même le roi parle du ministre comme d'un autre lui-même.

Qu'on appelle métaphoriquement du nom de « je » ce qui est utile au « je », soit. Mais on ne peut expliquer ainsi la connaissance qui dit « je » [à l'endroit du corps, de la sensation, de la connaissance, etc.] [1]

Le Vaiśeṣika. — Si la notion de « je » a pour objet la couleur-figure du corps et les autres éléments, pourquoi cette notion ne naît-elle pas à l'endroit de la couleur-figure d'autrui ?

Parce qu'il n'y a pas de relation entre la série des éléments d'autrui et cette notion. Lorsque corps ou pensée *(rūpa, citta-caittas)* sont en relation avec la notion de « je » — relation de cause à effet — cette notion naît à l'endroit de ce corps, de cette pensée ; non pas à l'endroit d'autres éléments [12 b]. L'habitude de considérer « ma série » comme « je » existe dans « ma série » depuis l'éternité.

Le Vaiśeṣika. — S'il n'y a pas de « moi », à qui attribuez-vous la notion de « je » ?

1. Hiuan-tsang : « Mais l'objet de la notion de « je » n'est pas de cette sorte ». — Le texte porte *na tv ahaṃkāraḥ* ; Vyākhyā : *na tv aham ity evamākāraḥ pratyaya ity arthaḥ*.

Nous avons répondu à cette question quand nous avons expliqué à qui appartient la mémoire [1]. Le maître ou propriétaire de la mémoire, c'est simplement la cause de la mémoire. De même pour la notion de « je ».

Le Vaiśeṣika. — Quelle est la cause de la notion de « je » ?

C'est une pensée souillée, parfumée depuis l'éternité par cette même notion de moi, et ayant pour objet la série de pensées où elle se produit.

Le Vaiśeṣika. — A défaut d'un moi, qui a souffrance et plaisir ?

L'*āśraya* dans lequel se produit souffrance ou plaisir, de même qu'un arbre est dit avoir des fleurs, une forêt avoir des fruits [2]. Et l'*āśraya* en question, c'est n'importe lequel des six *āyatanas* internes, l'*āyatana*-œil, etc. [3]. — Ceci a été expliqué au premier chapitre.

Le Vaiśeṣika. — A défaut d'un moi, quel est celui qui fait l'acte ? Quel est celui qui déguste le fruit ?

Qu'entendez-vous par « celui qui fait », par « celui qui déguste » ?

Le Vaiśeṣika. — Nous entendons l'agent *(kartar)*, le dégustateur *(upabhoktar)* [4]

Votre explication est purement verbale et n'explique rien.

Le Vaiśeṣika invoque ici la doctrine des Grammairiens [5]. Ceux-ci

1. *idaṃ punas tad evāyātam iti kimarthaiṣā ṣaṣṭhī* ... (ci-dessus p. 277, l. 15).

2. *puṣpito vṛkṣa iti dṛṣṭānto yatra siddhānte vṛkṣāvayavī neṣyate* ..... *yatra tu vṛkṣāvayavy asti tatra dvitīyo dṛṣṭāntaḥ phalitam vanam iti / na hi vanaṃ nāma kiṃ cid asti / yathā yasmin vane phalam utpannaṃ tat phalitam ity ucyate tathā yasminn āśraye ṣaḍāyatanalakṣaṇe sukham utpannaṃ duḥkhaṃ vā sa sukhito duḥkhito vā.*

3. *yathā tathoktam iti / yathā kṛtvāśrayaḥ ṣaḍāyatanaṃ tathoktam / tadvikāravikāritvād āśrayaś cakṣurādaya ity arthaḥ* (i. 45 a) / *Pañcaskandhakaṃ bhavān udāharatīty adhikṛtam.*

[Vasubandhu se réfère à son ouvrage nommé Pañcaskandhaka].

4. D'après Hiuan-tsang et le tibétain (Stcherbatski). — Paramārtha : « On nomme *kartar* celui qui fait que ce qui n'était pas soit ; on nomme *upabhoktar* celui qui obtient actuellement le fruit d'une action ancienne ».

5. Stcherbatski : Les logiciens ; Hiuan-tsang et Paramārtha : « Ceux qui expliquent les *dharmalakṣaṇas* ». — Mais Stcherbatski constate que la définition de ces docteurs est celle de Pāṇini, i. 4, 54 : *svatantraḥ kartā.*

disent que l'agent est celui qui a pouvoir indépendant, que le dégusteur est celui qui jouit du fruit de l'acte. Dans le monde on considère comme « agent » celui qui possède pouvoir indépendant *(svātantrya)* à l'endroit d'une certaine action ; [13 a] par exemple Devadatta, ayant pouvoir de se baigner, de manger, de marcher, est dit « baigneur, mangeur, marcheur ».

Cette définition n'est pas admissible.

Qu'entend-on par Devadatta ? Si on entend une âme, un « soi » *(ātman)*, l'exemple n'est pas prouvé, est sans valeur. Si on entend un certain concert et complexe d'éléments *(skandhas)*, Devadatta est bien un agent, mais il n'est pas « un agent indépendant et créant des actes ». [1] — L'acte est triple [2], corporel, vocal, mental. Ce qui produit l'acte corporel, c'est la pensée agissant sur le corps ; le corps et la pensée dépendent d'ailleurs de leurs causes et conditions ; ces causes et conditions dépendent à leur tour de leurs causes et conditions : dans tout cela il n'y a pas une entité simple, un « producteur » dépendant de soi-même ou, en d'autres termes, indépendant. Car tout ce qui est dépend des causes et conditions. — Le « soi », comme vous l'entendez, ne dépend pas des causes et conditions ; en outre, il ne fait rien : il n'est donc pas un agent indépendant. Nulle part on ne

On voit, Kośa, iii. 27 (p. 41), que les Grammairiens, Vaiyākaraṇas, protestent contre la thèse de « l'action sans agent » *(akartṛkā kriyā)*. Au même endroit, certains docteurs *(kecid vādinaḥ)* soutiennent que le Pratītyasamutpāda suppose un point d'appui, à savoir l'*ātman*.

1. *sa eva kartā iti sa eva pañcaskandhalakṣaṇaḥ kartā nātmeti siddho 'rthaḥ.*

2. *tasya tu svātantryaṃ nāstīti darsayann āha trividhaṃ cedaṃ karmeti vistaraḥ / kāyasya cittaparatantrā vṛttiḥ cittapravartitvāt kāyakarmaṇaḥ / cittasyāpi kāye vṛttiḥ svakāraṇaparatantrā manodharmamanaskārādiparatantrā / tasyāpy evam / tasya cittasvakāraṇasya svakāraṇaparatantrā vṛttir iti nāsti kasya cid api svātantryaṃ kāyasya cittasya cittakāraṇasyānyasya vā / pratyayaparatantrā hi sarve bhāvāḥ*

caturbhiś cittacaittā hi samāpattidvayaṃ tribhiḥ
dvābhyām anye tu jāyante

iti vacanāt (ii. 65) /

ātmano 'pi ca nirapekṣasya buddhiviśeṣādyutpattāv akāraṇatvābhyupagamān na svātantryaṃ sidhyati / tasmān naivaṃlakṣaṇa iti svatantraḥ karteti.

constate l'existence d'un agent conforme à votre définition : « Est nommé agent celui qui possède pouvoir indépendant ». — Ce qu'on nomme agent d'un certain acte, c'est, parmi toutes ses causes, celle qui est la cause principale de cet acte. Or, même à définir ainsi l'agent, votre « soi » n'est pas agent. [1]

Quelle est, en effet, la cause principale de la genèse de l'action corporelle ? [2] La mémoire *(smṛti)* fait surgir un souhait ou désir d'action *(chanda = kartukāmatā)* ; du souhait procède l'imagination *(vitarka)* ; de l'imagination procède l'effort *(prayatna)*, lequel donne naissance à un souffle *(vāyu)* qui déclanche l'action corporelle. — Dans ce processus, quelle activité attribuer au « soi » des Vaiśeṣikas ? Ce soi n'est certainement pas l'agent de l'action corporelle [13 b]. — L'action vocale et l'action mentale s'expliquent de même.

En vain dira-t-on que le « soi » déguste le fruit, parce qu'il discerne ou connaît le fruit : le « soi » n'a aucun rôle dans le discernement du fruit ; il ne figure pas parmi les causes qui produisent la connaissance ainsi que nous l'avons démontré plus haut. [3]

1. *evam tarhi kartety āha / yat tu yasya pradhānakāraṇam tat tasya kartety ucyate / prādhānyena tat pratītyotpatteḥ / sa evam api kartā na yujyata iti pradhānakāraṇabhāvenāpi na yujyata ity arthaḥ /*

2. *tasyākāraṇatvaṃ upadarśayann āha / ..... pūrvaṃ smartavyārthe smṛtir utpadyate / smṛteś chandaḥ kartukāmatā / chandād vitarkaḥ cetanāviśeṣo 'bhisaṃskāralakṣaṇaḥ prajñāviśeṣo 'bhisaṃskāralakṣaṇaḥ prajñāviśeṣo vā yogācāranayena vaibhāṣikanayena tv abhinirūpaṇāvikalpalakṣaṇaḥ* [a] */ vitarkāt prayatno vīryam / prayatnād vāyuḥ / tato vāyoḥ karma deśāntarotpattilakṣaṇam iti kim atrātmā kurute.*

3. *vijñāne pratiṣedhād iti yaivopalabdhis tad eva vijñānam / vijñāne cātmanaḥ sāmarthyaṃ pratiṣiddhaṃ cittād evāstu saṃskāraviśeṣāpekṣān na hi ...... phuṭsvāhānām iti* (p. 287 n. 1) */ yathā tathoktam iti / tadvikāravikāritvād āśrayaś cakṣurādaya iti* (i. 45 a-b) */ yathā kaḥ kasyāśrayaḥ ..... naiva sa evam āśrayaḥ* (p. 290 n. 1).

[a]. Le MS. est peut-être incorrect. — Hiuan-tsang traduit *vitarka* par les deux caractères qui, ailleurs, donnent *vitarka-vicāra*. — Pour les Vaibhāṣikas, *vitarka* signifie ici *(abhi)nirūpaṇā vikalpa*, un des trois *vikalpas* définis Kośa, i. 33 a ; une sorte de *prajñā (prajñāviśeṣa)* qui consiste en examen, délibération. — Pour les Yogācāras, *vitarka* signifie *prajñāviśeṣa abhisaṃskāralakṣana* : une *prajñā* qui a le caractère d'action, de décision. — Pour l'auteur, le *vitarka* est une *cetanā*, « volition », dont le caractère est de « faire » *(abhisaṃskar)* (Kośa, i. 15 a).

Le Vaiśeṣika. — S'il n'y a pas de soi, pourquoi les actions bonnes et mauvaises ne mûrissent-elles pas dans les « non-êtres vivants *(asattvākhya)* » ? [1]

Parce que les éléments « non-assumés » *(anupātta)*, non constitutifs d'êtres vivants, ne sont pas susceptibles de servir de support à la sensation, etc. Seuls les six organes *(ādhyātmika ṣaḍāyatana)* sont support de sensation, etc. ; non pas le soi, ainsi que nous l'avons prouvé.

Le Vaiśeṣika. — A défaut de « soi » comment l'action du passé, détruite, peut-elle produire le fruit, futur ?

A cette question, répondons d'abord en demandant comment, existât-il un soi, l'action détruite peut avoir la force de produire le fruit. Le Vaiśeṣika veut que le fruit naisse du mérite et du démérite *(dharma, adharma)* [2], attributs *(guṇa)* inhérents au soi, supportés par le soi : mais nous avons critiqué la notion de substratum ou « support » [3] et montré qu'elle n'est pas rationnelle.

Ensuite, faisons remarquer que, d'après les Bouddhistes *(ārya deśanā)*, le fruit, futur, ne naît pas de l'action détruite [4] : le fruit naît

1. D'après la formule : *na hi bhikṣavaḥ karmāṇi kṛtāny upacitāni bāhye pṛthivīdhātau vipacyante / api tūpātteṣu skandhadhātvāyataneṣu* ... (Divya, 54 et passim).

Sur *sattvākhya, upātta*, Kośa, i. 10 b, p. 17, 34 c, p. 63, 39, p. 73, iv. 5 d, p. 28.

2. H. Ui, Vaiśeṣika Philosophy, 75, 98 ; Kośa, iv. 2 b, p. 7.

3. Ci-dessus p. 288.

4. Pour le Sarvāstivādin, la cause de rétribution « donne » son fruit quand elle est passée (ii. 57, 59) ; par conséquent le passé existe (v. 25 a-b, p. 51). Vasubandhu a remarqué (v. p. 63) que les Sautrāntikas n'admettent pas que le fruit naisse directement de l'acte. — Les divers fruits de l'acte, iv. 85.

Voir Madhyamaka, xvii. 6 et suivants : « Si l'acte dure jusqu'à la rétribution, il sera éternel ... ». La doctrine que Vasubandhu expose ici est réfutée xvii. 12 ; l'opinion de Candrakīrti, xvii. 13 : Quand l'acte naît, naît aussi dans la série un *dharma* dissocié de la pensée, non-défini, détruit par *bhāvanā*, qu'on nomme *avipraṇāśa*, qui produit le fruit de l'acte.

D'un autre point de vue, l'*aṅkura* ne peut naître ni du *bīja* détruit, ni du *bīja* non détruit, Catustava, cité Madhyamakāvatāra, 97, Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 108.

d'un moment suprême de l'évolution d'une série qui a son origine dans l'action.[1]

Examinons, en effet, comment le fruit procède de la graine. On dit, dans le monde, que le fruit naît de la graine : mais, en parlant ainsi, on n'entend pas affirmer que le fruit naisse de la graine détruite, ni non plus que le fruit prenne naissance immédiatement après la graine [, c'est-à-dire de la graine « périssante »] [14 a]. En fait, le fruit naît d'un moment suprême de l'évolution d'une série qui a son origine dans la graine : la graine produit successivement la pousse, la tige, la feuille, enfin la fleur qui amène le fruit à l'existence. — Si on dit que la graine produit le fruit, c'est parce que la graine, par une série d'intermédiaires, projette dans la fleur l'efficace de produire le fruit[2]. Si l'efficace de produire le fruit, efficace qui se trouve dans la fleur, n'avait pas la graine pour cause originaire (pour antécédent, *pūrva)*, la fleur ne produirait pas un fruit semblable à la graine. De même on dit bien que le fruit naît de l'action, mais il ne naît pas de l'action détruite, il ne naît pas immédiatement après l'action : il naît d'un moment suprême de l'évolution d'une série issue de l'acte.

Par série, *saṃtāna,* nous entendons les éléments matériels et mentaux se succédant sans interruption en une file qui a pour cause originaire l'action. Les moments successifs de cette file sont différents : il y a donc évolution *(pariṇāma)*, transformation de la série. Le dernier moment de cette évolution possède une efficace spéciale ou culminante, la capacité de produire immédiatement le fruit : il se distingue, sous ce rapport, des autres moments ; il est donc nommé *viśeṣa,* moment suprême de l'évolution.

Par exemple, la pensée à la mort *(maraṇacitta)*, lorsqu'elle est « associée à attachement » *(sa-upādāna)*, possède la capacité de produire une nouvelle existence. — Cette pensée a pour antécédents beaucoup d'actions de toute espèce ; néanmoins c'est l'efficace projetée par l'action lourde qui informe (ou qualifie) la dernière pensée ; à défaut d'action lourde, l'efficace projetée par l'action proche ; à son

1. *karmasaṃtānapariṇāmaviśeṣa,* voir ii. 36 c, p. 185.
2. *tadāhitaṃ hi tad iti tena bījenāhitaṃ tat sāmarthyam ity arthaḥ* /

défaut par l'action habituelle, à son défaut par une action d'une vie antérieure[1]. [14 b] Il y a une stance [de Rāhula][2] : « Action lourde, action proche, action habituelle, action ancienne, ces quatre mûrissent dans cet ordre ».

Il y a lieu d'établir une distinction entre le fruit de rétribution *(vipākaphala)* et le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)* (ii. 56, iv. 85). Lorsque la force *(sāmarthya)* qui produit le fruit de rétribution, force projetée par la cause de rétribution, a donné son fruit, cette force est abolie[3]. Au contraire la force qui produit le fruit d'écoule-

1. Hiuan-tsang : « Par exemple la pensée « associée à attachement » à la fin de la vie. Quoiqu'il y ait des traces *(vāsanās)* projetées par toute sorte d'actes capables de produire une nouvelle existence, néanmoins ce qui se manifeste [à la mort], c'est [la pensée] produite par l'action lourde, proche, habituelle ; pas une autre. Il y a une stance ... »

2. *yathoktam iti / sthavirarāhuleṇa / yad guru yac cāsannam iti vistaraḥ / ekasmin saṃtane catvāri karmāṇi gurv āsannam abhyastaṃ pūrvakṛtaṃ ca / eṣāṃ caturṇām guru karma pūrvam iti tribhyas tat pūrvaṃ vipacyate / āsannābhyastapūrvakrtānām apy āsannaṃ pūrvam iti tat pūrvaṃ dvābhyāṃ vipacyate / abhyastapūrvakṛtayoś cābhyastaṃ pūrvam ity ekasmāt pūrvaṃ vipacyate / asatsv eteṣu pūrvajanmakṛtaṃ vipacyate aparaparyāyavedanīyam.*

On peut restituer une *ārya*, comme p. 300, n. 1.

yad guru yac cāsannaṃ [yac cābhyastaṃ yat pūrvakṛtaṃ ca] /
pūrvaṃ pūrvaṃ pūrvaṃ paścāt (caramaṃ ?) tat karma vipacyate /

3. Mieux : .... la capacité de produire le fruit de rétribution, capacité qu'une cause place dans la série ....

Voir Kośa, iii. 37 c. — Ce problème a été signalé ad iv. 50, p. 114, note, où on trouvera une partie de la bibliographie. — Les Andhakas affirment que le *vipāka* est *vipākadhamma* : la rétribution comporte une nouvelle rétribution (Kathāvatthu, vii. 10) ; les Rājagirikas et les Siddhatthikas, s'autorisant de Suttanipāta 654, affirment : *sabbam idaṃ kammato* ; le Theravādin leur fait dire que le meurtrier commet le meurtre par rétribution du meurtre : le Nirvāṇa devient impossible (Kathāvatthu xvii. 3). — Madhyamakāvatāra, vi. 41, démontre qu'il n'y a pas nouveau *vipāka* après *vipāka*. — Dans Karmaprajñāpti (Mdo, 62, fol. 249 b), Maudgalyāyana réfute les Nirgranthas qui soutiennent que toute sensation procède des actes anciens (comp. Majjhima, ii. 214) : les souffrances de la pénitence que s'imposent les Nirgranthas sont, disent les Nirgranthas, « rétribution » : « D'après nous, on éprouve de la rétribution une nouvelle rétribution ». — « Admettez-vous la purification, la délivrance, le Nirvāṇa ? » — « Oui ». — « Alors ne dites pas qu'une nouvelle rétribution naît de la rétribution ».

Nous avons vu, iv. 58, que le *daurmanasya* et le *cittakṣepa* ne sont pas rétri-

ment, force projetée par la « cause pareille à son effet » *(sabhāgahetu)*, ne périt pas par la production du fruit : lorsqu'elle est souillée *(kliṣṭa)*, cette force périt par la force du contrecarrant *(pratipakṣa)* ; lorsqu'elle n'est pas souillée, elle périt par le Nirvāṇa, lequel comporte l'abolition de la série, matière et pensée *(rūpa, citta)*.

On demande pourquoi une nouvelle rétribution ne naît pas du fruit de rétribution comme un nouveau fruit naît du fruit de l'arbre, car le fruit est aussi graine. [1]

Mais, répondons-nous, il est faux qu'un nouveau fruit naisse du fruit-graine [2]. De quoi naît le nouveau fruit, sinon de l'évolution d'une série nouvelle ? Le premier fruit-graine, rencontrant les conditions nécessaires à l'évolution (eau, terre, etc.), [15 a] fait finalement naître

bution ; mais ils peuvent procéder nécessairement du trouble des éléments *(mahābhūta)*, qui est rétribution.

1. Ici on a quelques mots que je ne traduis pas. D'après Hiuan-tsang : ts'ie fēi p'i yú ché fā kiāi tèng = « L'exemple n'est pas *dharma*-tout-pareil » — et d'après Paramārtha : ts'è tchōng i ts'iĕ soùo lĭ i yù p'i i pŏu pĭ sĭ t'ông = « Ici le sens établi par tous ne doit pas être tout pareil avec le sens de l'exemple ».

L'éditeur japonais met cette phrase dans la bouche de Vasubandhu ; de même Stcherbatski, qui traduit : « The example may not fit in every detail. But even supposing it to be fitting, does it prove your tenet ? Is the new corn produced from the old corn directly ? »

Plus loin, p. 299 l. 13, concluant son explication de cet exemple, Hiuan-tsang : kóu yú t'ông fā : « Donc l'exemple est pareil *(sadharma)* » ; Paramārtha : kóu ts'è p'i yù lĭ i t'ông : « Donc l'exemple est analogue au sens établi » = « Donc cet exemple confirme notre thèse ».

2. Nous suivons la version de Hiuan-tsang. Comparer tout le paragraphe Bodhicaryāvatāra, 472-473. — Bhāṣya : ***na phalād eva phalāntaram utpadyate kiṃ tarhi viklittiviśeṣajād vikāraviśeṣat / yo hi tatra bhūtaprakāro 'ṅkuraṃ nirvartayati sa tasya bījaṃ nānyaḥ / bhāvinyā saṃjñayā pūrvako 'pi saṃtāno bījam ākhyāyate sādṛśyād vā /***

Vyākhyā : viklittiviśeṣajād iti bhūmyudakasaṃbandhāt phalasya sūkṣmo vikāro viklittiḥ / tasya viśeṣaḥ / sa evātiprakṛṣtaḥ / tasmāj jāto vikāraviśeṣaḥ / tasmāt phalāntaram utpadyate / kīdṛśād vikāraviśeṣād iti darśayann āha / yo hi tatra bhūtaprakāro 'ṅkuraṃ nirvartayati sa tasya bījam iti tasyāṅkurasya bījaṃ nānyo bhūtaprakāro na pūrvabījāvastho bhūtaprakāra ity arthaḥ // bhāvinyā tu saṃjñayeti / odanaṃ pacati saktuṃ pinaṣṭīti yathā bhāvinyā saṃjñayā vyapadeśaḥ evaṃ pūrvako 'pi saṃtāno aviklinnabījāvastho bījam ity ākhyāyate / bhavinyā 'nayā saṃjñayeti / sādṛśyād veti viklittiviśeṣajena bhūtavikāraviśeṣeṇa sadṛśaḥ sa pūrvakaḥ saṃtāna iti kṛtvā bījam ity ākhyāyate /

le moment suprême de l'évolution : d'où le nouveau fruit. Au moment où il produit la pousse *(aṅkura)*, le fruit ancien prend le nom de graine. Si, avant toute évolution, [avant tout processus germinatif], on lui donne le nom de graine, c'est là un nom anticipatif, ou un nom justifié par la similitude de la graine non germée et de la graine germée. — De même ici [1] : un fruit de rétribution [2] (corps, etc., voir ii. 10, iii. 37 c, iv. 11, p. 40), rencontrant les conditions qui produisent bien et mal, bon enseignement, mauvais enseignement, donne naissance à des pensées qui doivent être rémunérées, c'est-à-dire mauvaises ou bonnes-impures *(kuśalasāsrava)*. De ces pensées procède une évolution de la série qui aboutira à un terme ultime d'où sortira une nouvelle rétribution. Dans d'autres conditions celle-ci ne naît pas. — L'exemple justifie donc notre thèse.

On peut aussi se rendre compte de la nature de la rétribution par un autre exemple [qui montre qu'une nouvelle rétribution ne succède pas nécessairement à la première]. Si on teint de lac *(lākṣā)* la fleur du citronnier, une certaine évolution de la série végétale aura lieu qui fera que le pépin du nouveau fruit sera rouge. Mais du pépin rouge, semé, ne naîtra pas à nouveau un pépin rouge. De même la rétribution d'un acte ne produit pas une nouvelle rétribution. [3]

1. *evam ihāpīti vistaraḥ / yadi saddharmaśravaṇayoniśomanaskārapratyayaviśeṣāj jātaḥ kuśalasāsravaś cittavikāra utpadyate / asaddharmaśravaṇāyoniśomanaskārapratyayaviśeṣāj jāto 'kuśalo vā cittavikāra utpadyate / tasmāt tad vipākāntaram utpadyate nānyathā iti samānam etat / tadyathā na phalād eva phalāntaram utpadyate kiṃ tarhi vikāraviśeṣād evam na vipākād eva vipākāntaram utpadyate kiṃ tarhi cittavikāraviśeṣād utpadyata iti tulyam etat.*

2. Sur le *vipākaja*, i. 37, p. 68, ii. 10, 53 b, p. 265, 54 c, p. 271, 57 a, p. 290, 71 b, p. 320 ; iv. 11, p. 40.

3. Vyākhyā : *phale raktaḥ kesara iti phalābhyantare kesaraḥ / yatra bījapūrakarase āmlo 'vatiṣṭhate // na ca sa tasmāt punar anya iti / na rasaraktaḥ kesaras tasmād uktāt kesarāt punar upajāyate / kiṃ tarhi prākṛta evāraktaḥ kesara upajāyata ity arthaḥ // idam atrodāharaṇam / yathā lākṣārasaraktamātulaṅgapuṣpaphalād* (MS. *lākṣārasaraṃ tat mā°*) *raktakesarān na raktaṃ kesarāntaraṃ punar bhavati evaṃ karmajād vipākān na punar vipākāntaram iti / āha cātra /*

cittaṃ hy etad anantabījasahitaṃ saṃtānato vartate /

J'ai, dans la mesure de mon intelligence, exposé sommairement et grossièrement le fruit des actions. — Comment la série, imprégnée par des actes divers de nature et de force, évolue de telle sorte que, arrivant à tel stade, elle produit tel ou tel fruit : cela les Bouddhas seuls le savent. [15 b] Il y a une stance : « L'acte, l'impression causée par l'acte, l'entrée en activité de cette impression, le fruit qui en résulte, nul, sinon le Bouddha, ne connaît tout cela dans la totalité de son processus ». [1]

Voyant donc que la doctrine de l'enseignement des Bouddhas est parfaite par un chemin d'arguments démonstratifs, rejetant l'opinion

tat tad bījam upaiti puṣṭim udite svapratyaye cetasi |
tat puṣṭaṃ drumalabdhavṛtti phaladaṃ kālena saṃpadyate |
raṅgasyeva hi mātulaṅgakusume 'nyas tasya tatkesare ||
punar āha |
karpāsabīje puṣpe ca mātulaṅgasya rañjite |
lākṣayā jāyate raktaṃ yathā karpāsakesaram ||
tasminn astam ite raṅge saṃtānād bhāvitakramāt |
karmaṇy astam ite caiva bhāvanātaḥ phalodayaḥ ||

A cette stance il faut comparer celles citées Sarvadarśana (commencement du chapitre Jaina) :

yasminn eva saṃtana āhitā karmavāsanā |
phalaṃ tatraiva badhnāti kārpāse raktatā yathā ||
kusume bījapūrāder yal lakṣādy upasicyate |
śaktir ādhīyate tatra kā cit tāṃ kiṃ na paśyasi ||

La première de ces stances nous est connue par Bodhicaryāvatāra, ix. 73 (introduite par *tad uktam*) ; comparer Ānandagiri ad 2. 2. 27 *(vāsanāvaicitryāt)* Ātmatattvaviveka (Calcutta, 1873) p. 102 *(lākṣārasāvasekād vā dhavalimānam apahāya raktatām upādāyānuvartamānaṃ kārpāsabījam ...)*. — La première ligne de la deuxième stance est utilisée par Kumārila, Ślokavārttika, p. 267. — Sur ces diverses sources, Bouddhisme d'après les sources brâhmaniques, Muséon, 1902 (tiré à part, p. 63).

1. Vyākhyā : *karmeti sarvaṃ tadbhāvanāṃ karmabhāvanāṃ tasmād bhāvanāyā vṛttilābhaṃ tadvṛttilābhaṃ tatas tadvṛttilābhāt phalam ity etac catuṣṭayam niyamena yadṛcchayā | buddhād anyaḥ śrāvakādiḥ sarvathā sarvākāraṃ na prajānātīty arthād uktaṃ bhavati buddha eva tat sarvaṃ sarvathā prajānātīti.*

On peut restituer

karma ca tadbhāvanāṃ ca tasyāś ca vṛttilābham tataḥ phalam |
buddhād anyo niyamena sarvathā na prajānāti ||

Fait sans doute partie du même ouvrage que la stance p. 297 n. 2.

des aveugles aux mauvaises vues et aux mauvaises démarches, les non aveugles vont.[1]

En effet, cette doctrine de l'inexistence de l'âme, seul chemin de la ville du Nirvāṇa, encore qu'elle soit illuminée par ces rayons qui sont les paroles de ce soleil qui est le Tathāgata, encore qu'elle soit suivie par des milliers de saints, encore qu'elle soit sans obstacles, l'homme de vue faible ne la voit pas.[2]

Dans ce livre on n'en trouvera qu'une indication sommaire, à l'usage des hommes intelligents : le poison, une fois dans la blessure, s'insinue partout par sa propre force.[3]

1. Entendez : « vont vers le Nirvāṇa » ou « vont dans cette doctrine ».

2. Paramārtha ajoute ici une stance : « Le Bouddha Bhagavat dit à Pūrṇa : Efforcez-vous de garder ce *dharma*, celui qui pratique vue et conduite d'après ce *dharma* obtient nécessairement cinq qualités ».

3. La Vyākhyā permet de reconstituer ces trois stances :

ity eṣāṃ pravacanadharmatāṃ niśamya
suvihitahetumārgaśuddhām /
andhānāṃ vividhakudṛṣṭiceṣṭitānāṃ
matam apavidhya yānty anandhāḥ //

imāṃ [*hi*] *nirvāṇapuraikavartanīṃ*
tathāgatādityavacoṃśubhāsvatīm /
nirātmatām āryasahasravāhitāṃ
[*sa*] *mandacakṣur vivṛtāṃ na* [*paśyati*] //

iti digmātram evedam upadiṣṭaṃ sumedhasām /
vraṇadeśe viṣasyaiva svasāmarthyavisarpiṇaḥ //

Vyākhyā : a. itikaraṇaḥ parisamāptyarthaḥ / pradarśanārtho vā // eṣāṃ buddhānāṃ pravacanadharmatāṃ suvihitena hetor mārgeṇa hetumārgeṇa śuddhāṃ niravadyāṃ niśamya dṛṣṭvā // andhās tīrthyā yathābhūtadarśanavaikalyāt / kutsitā dṛṣṭiḥ kudṛṣṭiḥ / tasyāś ceṣṭitāni kudṛṣṭiceṣṭitāni / vividhāni kudṛṣṭiceṣṭitāny eṣām iti vividhakudṛṣṭiceṣṭitāḥ / svargāpavargahetāv apratipannā mithyāpratipannāś cety arthaḥ // tasmād evaṃvidhānāṃ kapilolūkādīnāṃ mataṃ darśanam apavidhya tyaktvā yānti saṃsārān nirvāṇam iti vākyādhyāhāraḥ / ke te sattvāḥ / prajñācakṣuṣmanta āryaśrāvakāḥ // atha vā tām eva pravacanadharmatāṃ yānti pratipadyanta ity arthaḥ /

pravacanadharmatā punar atra nairātmyaṃ buddhānuśāsanī vā // anya āhuḥ / pravacanaṃ sūtrādidvādaśāṅgavacogatam / tasya dharmatā svākhyātatā yuktyupetatvān nirvāṇapravaṇatā ca nirvāṇadyotanat / yathoktam / sarva ime dharmā nirvāṇapravaṇāḥ nirvāṇaprāgbhārāḥ nirvāṇam evābhivadanto 'bhivadantīti / anātmasaṃjñinaś ca nirvāṇe śāntasaṃjñāḥ saṃtiṣṭhante ātmocchedāśaṅkāpagamād

iti tad evam anandhā eva yānti nāndhāḥ / andhās tu bhramanty eva saṃsārārṇave nairātmyam apaśyantaḥ / tad darśayann āha imāṃ hītivistaraḥ /

b. iyaṃ nirātmatā / nirvāṇam eva puraṃ nirvāṇapuram / tasyaikā vartanīti nirvāṇapuraikamārgo nānyo mārga ity arthaḥ // tathāgata evādityo gambhīradharmāvakāśakatvād ādityabhūtas tathāgataḥ / tasya vacāṃsi / tāny evāṃśavaḥ / tair bhāsvatī ālokavatī tathāgatādityavacoṃśubhāsvatī // āryāṇāṃ sahasrair vāhitety āryasahasravāhitā // vivṛtā samitā // imāṃ nirvāṇapuraikavartanīṃ tathāgatādityavacomśubhāsvatīṃ vivṛtām api nirātmatāṃ prajñācakṣuṣo viśadasyābhāvād avidyākośapaṭalaparyavanaddhanetratvād vā mandacakṣus tīrthiko vātsīputrīyo vā nekṣate /

trayaś ceha mārgaguṇā varṇyante / tadyathaikāyanatā abhipretadeśaprāyaṇāt / sālokatā yato niḥśaṅko gacchati / yātānuyātatā ca parimarditasthāṇukaṇṭakāditvād yena sukhaṃ gacchati / tatsādharmyeṇeyaṃ nirātmatā vartanī draṣṭavyā // caturbhiś ca kāraṇair mārgo na vidyate sa [— —] tamaskatayā / prakāśito 'py ādityena avāhitatayā / bahupuruṣavāhito 'py āvṛtatayā / vivṛto 'pi draṣṭur mandacakṣuṣkatayā / teṣām ihaikam eva kāraṇam asya mārgasyādarśana uktam / yato draṣṭṛdoṣeṇaivāyaṃ mārgo na dṛśyate na mārgadoṣeṇeti yata eṣa mandacakṣur etāṃ na paśyatīty avagantavyam /

c. iti digmātram evedam iti sarvam iti yathoktam / dig eva digmātram / evakārārtho mātraśabdaḥ / dik pramāṇam asyeti digmātram iti vā / mahato 'bhidharmaśāstrād alpam idam upadiṣṭam / mayeti vākyaśeṣaḥ // keṣām / sumedhasāṃ matimatām ity arthaḥ / tādarthye ṣaṣṭhī / kiṃvad ity āha / vraṇadeśe viṣasyeva svasāmarthyavisarpiṇa iti / yathā viṣaṃ svasāmarthyād vraṇadeśaṃ prāpya sarveṣv aṅgapratyaṅgeṣv abhyantarvisarpatīti matvā kena cit tasya vraṇadeśaḥ kṛtaḥ kathaṃ nāmedaṃ visarpatīti / evaṃ sumedhasaḥ svasāmarthyavisarpitvād viṣasthānīyā ity atas teṣāṃ sumedhasām udghaṭitajñānāṃ prājñānām idam upadiṣṭaṃ mayā katham alpena granthena mahad abhidharmaśāstraṃ kāśmīravaibhāṣikanītisiddham arthataḥ pratipadyerann iti // apare punar vyācakṣate digmātram evedam itīdam eva nairātmyapratiṣedham adhikṛtyoktam iti / kāśmīravaibhāṣikanītisiddhaḥ prāyo mayāyaṃ kathito 'bhidharma ity (viii. 40) anenaivārthasyābhihitatvād iti.

Louvain. — Imprimerie J.-B. ISTAS.